

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الدَّبَائِغِ
مُحَافِظُ حِرَازَةِ الْقُرْآنِ - بَيْتِاسْ

سِرُّ الْعُدُومِ فِي الْفِكْرِ وَوَلَدُوهُ فِي الْعَصْرِ الْحَرَبِيِّ

مطبعة العلم للكتاب
الطبعة الأولى : 1403 هـ
الطبعة الثانية : 1404 هـ
352



توزيع
15.17 زنقة الإمام القسطلاني الأحباس
الدار البيضاء الهاتف 31.94.89 فاكس 30.65.69
فاس، 3 طالعة الصغيرة، الهاتف 342.32/366.75

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله : نحمده حمدا يزكو بجلاله، ونشكره شكرا يليق بكماله، ونصلي على رسوله الكريم سيدنا محمد ﷺ صلاة، تستمد نضارتها من سر نبوته، وقوتها من كمال فتوته، ودوامها بدوام ملته، ونسلم عليه سلاما تطيب به الأكوان وتساعدنا على فهم محتوياته كل مصادر العرفان.

وبعد :

فإنه لما كان عصر المربين من أزهى العصور الفكرية في المغرب نظرا لاعتناء ملوكهم بتشجيع العلماء والمفكرين ونظرا لما كان يحس به المثقفون من ضرورة الاهتمام بالثقافة الإسلامية لاثبات وجودهم أمام التيارات الجارفة التي كانت تعمل من أجل اطفاء جذوة الحضارة العربية الإسلامية بالمغرب والاندلس، فإنني قد اخترت من اعلام هذه الفترة طائفة من العلماء الذين شاركوا في الميدان الثقافي والاجتماعي لأتحدث عن بعض انتاجاتهم أو لأشرح بعض مواقفهم الأدبية أو الاجتماعية أو الصوفية.

وهؤلاء الذين اخترنا التحدث عن إنتاجاتهم منهم من بلغت شهرتهم الآفاق ومنهم المغمورون الذين لم تتح الفرصة للتعرف عنهم وعن نشاطاتهم الفكرية فأثرنا ان ندمجهم ضمن كتابنا هذا لتتاح الفرصة للباحثين لمواصلة البحث عن انتاجاتهم وعن مواقفهم عساهم بذلك أن يضيفوا إلى الثقافة العربية بعض ما لم يتيسر لغيرهم اظهاره.

ورغم كون هذا العصر يتوفر على رصيد من العلماء كبيره فإنني سأقتصر في هذا الكتاب على عشرة منهم فقط، ثمانية ينتمون إلى عصر المربين حقيقة وأثنان

الطبعة الأولى 1413 - 1992
جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

يتسمان إلى العصر الوطاسي باعتباره فرعاً من فروع الدولة المرينية وفيما يأتي تحديد اسمائهم ومواقفهم :

أولهم ابن البناء لما له من خصوصيات فكرية مبنية على الاعتماد على المنطق والتركيز عليه في أسلوبه واستنتاجاته سواء من حيث الميدان العلمي المحض أو من حيث الدراسات الأدبية والصوفية، فهو عالم مشارك تفيد كتبه في تهذيب الطباع، وتعويد القارئ على التفكير المنظم.

وبكفيه فخراً أنه يعد من اعلام الفكر الانساني، وأنه كلما ذكرت بعض العلوم الفلكية أو الرياضية الا تدخل في زمرة المبدعين فيها. فهو عالم جليل واديب لا ينساه تاريخ الفكر ابداً.

وثانيهم ابو القاسم السبتي المعروف بالشريف الغرناطي فهو الاديب الجليل والنقاد الماهر الخبير باصول النقد الأدبي، العالم بخبايا علوم البلاغة والبدیع، يمتاز بالدقة في التعبير، وبالقدرة على الاستدلال، وبالمهارة في المقارنات والموازنات، يربط في اعماله الأدبية بين الذوق والقواعد، فإذا قرأت له شعرت بانك امام استاذ قدير ماهر، يعرف مآق الكلام، ويحسن توجيه الخطاب، ويرشد الى مناحيه الجمالية، فلا تنصرف عنه إلا وانت مزود بالخبرة العلمية وبالحاسة الجمالية.

يتبع النص الأدبي برفق، ويدلك من خلاله على مضامينه الظاهرة والخفية، يجمع بين الایحاء الواحداني وبين الإشارة إلى الحقائق أو الأحداث التاريخية، وبذلك ظل إلى الآن صالحاً للتوجيه، ناطقاً بالحكمة، مهذباً للذوق، ميسراً للوصول إلى الأهداف.

وأما ثالثهم فهو الجاديري المدير بالدراسة لجمعه أيضاً بين المجالين العلمي والأدبي وجمعه بين عمق المعرفة وحسن السلوك.

فهو عالم من علماء المغرب في التعديل والفلك كان موقفاً بجانب القرويين ورأى ان الاهتمام بالعلم المجرد لا ينبغي أن يلهي عن جمال الأدب شعراً ونثراً، خصوصاً منه ما كان يتعلق بمدح الرسول ﷺ وذكر فضائله لذلك نراه يهتم بشرح بردة

البوصيري لما لها من الشفوية في نفوس المغاربة، فهي إلى الآن مازالت تحتفظ بنصاعتها وجمالها وتردادها في مختلف المحافل الدينية.

وسيطلع القراء على ما بذله من مجهود في شرحه هذا اثناء التعرض له ان شاء الله.

وأما رابعهم فهو الرحالة العبدري الذي يمثل روحاً ادبية قوية تتجلى في اختياراته وفي حسن ذوقه، زيادة على ما كان له من الاهتمام الفكري المتجلى في ارتساماته العامة منذ خروجه من بلاد حاحا إلى وصوله إلى البلد الامين فهو الحريص على الاستفادة ممن يلقاهم في رحلته من ذوي الفضل والصلاح، الا انه كان يتحسر كثيراً حينما يجد بعض البلدان الاسلامية خلوا من العلماء او حينما يجد بعض المعالم المشهورة قد اندثرت أو اهملت من لدن المجاورين لها الشيء الذي اثار قلقه حتى ظن بعض المؤرخين انه كان من المتهمجين على بعض البلدان أو بعض الافراد. ومن يتعمق في الأسباب يجد انه حينما كان يصطدم بغير ما كان يتوقع ينطلق لسانه للتعبير عن تحسراته وآلامه لا رغبة في اظهار حقده او انتقام ولكن رغبة في رفع الهمم وفي اشعار المسلمين آنذاك بما يجب عليهم من عمل لاحياء مجدهم وربط حاضريهم بماضيهم وتلك سمة في أسلوبه تتجلى في محتويات مواقفه.

وأما الخامس فهو ابن بطوطة الطنجي ذاك الفقيه الذي جال العالم وسجل مشاهداته في رحلته فكانت رحلة جديرة بالإعجاب دلت على ما كان القادر عليه من قدرة على الصمود ومن الصبر على تحمل اعباء السفر رغم قلة الوسائل الواسطة آنذاك بين الاقاليم المختلفة. وكان يمتاز في اختياراته بدقة الملاحظة ويتحدث عن العلماء والصوفية باعجاب ويصف الظواهر الاجتماعية بكل نزاهة مع الإشارة إلى بعض النوادر التاريخية التي مازالت إلى الآن تدخل في باب الاخبار التاريخية العامة خصوصاً منها ما يتعلق ببعض دول آسيا آنذاك.

ونظراً لكون أبي عنان المريني رحمه الله كان قد امر أبا عبد الله ابن تجزي الاتدلسي دفين مدينة فاس بتحرير هذه الرحلة فإنني قد رأيت من اتمام الفائدة

ان اتحدث عن هذا الكاتب البارع وان اذكر أن سبب اختياره لهذا العمل يرجع لامرين أولهما سياسي ليلا ينطلق ابن بطوطة في كتابة بعض الاشياء التي قد تراها الدولة آنذاك غير صالحة للنشر. وثانيهما ادبي لأن اسلوب ابن جزري انصع من اسلوب ابن بطوطة لغلبة المسحة الجمالية عليه.

وأما السادس فهو الفقيه المحدث عمر بن علي الورياعلي المعروف بابن الزهراء.

لقد كان هذا الرجل من المع رجال الفقه والحديث في القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجري اشتهر بكتابه الذي وضعه في شرح موطأ الامام مالك والذي توجد بعض أجزائه بخرانة القرويين فهو كتاب جامع للأخبار والسير يعتمد مؤلفه على امهات كتب الفقه والحديث ويربط بينها بأسلوب جذاب يدل على تمكنه من ناصية اللغة وسنلاحظ ذلك أثناء التعرض له في كتابنا هذا ان شاء الله.

واما السابع فهو الصوفي الجليل عبد الحق بن اسماعيل البادسي الذي اهتم بصلحاء الريف ويذكر اخبارهم وما اشتهروا به من الكرامات وإن عمله هذا ليدل على قدرته على تتبع اخبار هؤلاء وعلى التمكن من التعبير عما يريد بأسلوب واضح وطلاقة جذابة مع جمال التناسب وحسن الاداء.

واما الثامن فهو محمد بن القاسم بن داود السلوي ذاك الاديب الصوفي الذي كان حريصا على ابراز معاني القرآن والحث عليها بطريقة تكرارية استغل فيها بعض الظواهر الاجتماعية في المجال الصوفي لتكون المجالس غير بعيدة عن اهداف الدين ولتصبح تعاليم القرآن مرددة على كل لسان وقائمة في الجنان لا يفتر اهل الذكر عنها في تسبيحاتهم وابتهالاتهم ودعواتهم.

واما التاسع فهو محمد بن عبد العظيم الزموري الذي ترجم لآل امغار وتحدث عن ماضيهم وبواعث ازدهار خططهم السنية وعن تقدير دول المغرب لفضلهم وسلوكهم في كتاب جدير بالقراءة والدراسة.

واما العاشر فهو علي بن ميمون الغماري الحسني الذي جال في العالم الاسلامي من أجل تحقيق بعض الأهداف الدينية فأسس طريقة صوفية ببلاد تركيا

وذهب إلى دمشق وحن إلى مدينة فاس فلم يجد سبيلا إلى الرجوع اليها ولكنه وجه رسالة إلى بعض علمائها ليبين لهم فيها خطته التربوية وهي التي ستحدث عن فصل من فصولها في كتابنا هذا.

وعلى كل حال فإن اختياري هؤلاء العشرة كما قلت سابقا لا يرجع إلى كونهم ينفردون بخصوصيات العصر فهم يمثلون بعض جوانبه، ذلك أن هذا العصر كان عصر معرفة امتزج فيها الادب بالدراسات الاسلامية، وكان عصر تطلع إلى إقرار الوجود الاسلامي في مختلف الآفاق وشارك المثقفون بدورهم كل حسب ما لديه من امكانيات وتطلعات فتعددت النّاليف الفكرية والأدبية وتنوعت الاهتمامات الصوفية والهدف واحد هو الاسهام في تربية الفرد المسلم وتنمية ذوقه.

هذا واني لأتمنى أن يجد القراء فيما قدمت لهم ما يرضيهم وان يتجاوزوا عن بعض التكرار اذا وجد، وذلك نظرا لكون هذا الكتاب لم يؤلف تحت تصميم معين وانما هو وليد مقالات وابحاث نشرت أو اذيعت في مناسبات شتى والقي بعضها في ملتقيات ثقافية أو في دورات جامعية فارتأينا جمع تلك الاشتات وضم بعضها لبعض تيسيرا لمن اراد الاطلاع عليها وتقريبا لمضامينها.

نسأل الله التوفيق ونستعينه على نشر ما تبقى من هذه المقالات والابحاث في المستقبل القريب ان شاء الله وهو حسبنا ونعم الوكيل والسلام.

أولاً ابن البناء المراكشي

654هـ - 721هـ

(1)

نشاطه العلمي

هو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي المعروف بابن البناء العددي، ولد بمراكش سنة أربع وخمسين وستائة هجرية، ونشأ بها، وتلقى العلم في أحضان شيوخها، وترى تحت رعاية صلحائها، وأخذ جانباً كبيراً من التصوف على يد الفقيه العابد سيدي عبد الرحمن الهزميري⁽¹⁾، ثم انتقل إلى مدينة فاس فازدادت معرفته اتساعاً، حيث مهدت له الظروف الالتقاء بعلمائها وأمرائها، فتكاملت شخصيته، وبرزت براعته، سواء في علم الشريعة أو في علم التفسير أو علم اللغة أو في علم الحساب والفلك وما يتعلق بهما، وظل على حبه للعلم وتفانيه في الاشتغال به إلى أن وافته منيته رحمه الله بمدينة مراكش سنة إحدى وعشرين وسبعمائة.

كانت له قوة في التحصيل ناتجة عن زهده في الملذات الفانية، وعن حبه للعلم النافع، فكان يقضي جل أوقاته بين علم يحصله، أو علم يلقيه، ولا يجد اللذة إلا في ذلك لأن الاشتغال بالعلم يلهمي الإنسان عن كثير من المفسد، خصوصاً إذا كانت النفس مهذبة، وكانت الروح طاهرة.

(1) هو العالم الزاهد أبو عبد الرحمن الهزميري المتوفى بمدينة فاس عام 707 هجرية، كان مشهوراً بالفضل والعلم، وكان له أثر كبير في توجيه ابن البناء علماً وسلوكاً.

واقدا عمدا إلى دراسة أصول العقيدة الإسلامية، وحاول أن يمزجها بروح صوفية قادرة على استيعاب التصوف الإسلامي وعلى ربطه بالآراء الفلسفية العامة، وعبر عن ذلك تعبيرا دقيقا في رسالته الموسومة بمراسم الطريقة في فهم الحقيقة⁽¹⁾.

وكانت شهرته الفائقة قد تجاوزت الحدود والآفاق فيما يتعلق بالعلوم الرياضية وعلوم الهيئة، وإقدا أبان عن ذلك ابن خلدون في مقدمته حيث ذكر أن كتب ابن البناء في العدد والحساب كان لها أثر كبير في تحقيق الاستفادة من هذه العلوم⁽²⁾، بل إن ابن البناء قد اكتسب ملكة كبيرة جعلته يبرع في مختلف العلوم، فالقد ذكر المقرئ في كتاب أزهار الرياض نقلا عن بعض المتأخرين ما يأتي⁽³⁾:

«وانتهت صناعة التأليف في علماء المغرب على صناعة المشرق لشيخ شيوخ العلماء في وقته ابن البناء الأزدي المراكشي في جميع تصانيفه، أوجبه ذلك براءة نسبه من البداهة، وملكته في التصرف التي هي نتيجة تحصيله».

والس بدعا من القول أن نرى أمثال هذه التركيبات لابن البناء وهو العالم الفذ الذي وهب نفسه لخدمة العلم طول حياته، لا يرى للكسل معنى، ولا للمعرفة حدودا، يدرس ويناقش، ويقارن ويوازن، ويعمل ما في مستطاعه ليربط بين القواعد الموروثة وبين معطيات ذكائه ليستخرج من المعلومات المتداولة شيئا جديدا يستمتع به القارئ ويتنفع به في آن واحد، فأنت حينما تقرأ له تشعر أنك

(2) نشرت هذه الرسالة بمجلة هدي الإسلام التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالملكة الأردنية الهاشمية عدد 7 من المجلد 28 سنة 1984م وتولى تحقيقها وإخراجها من أصلها الدكتور صلاح الدين الباهي الأستاذ المتمرس بجامعة بغداد والرائد في كلية الحقوق بالجامعة الأردنية إلا أنه سماها بمراسم الطريقة فجعل المراسم على وزن مفاعيل كمصاييح مع أنها في الأصل مراسم كمدارس لأنها جمع مرسوم لا جمع مرسوم.

(3) انظر المقدمة فقد أشار ابن خلدون إلى كتاب رفع الحجاب في العلوم العديدة وإلى كتاب المنهاج في علوم الهيئة.

(4) الجزء الثاني صفحة 23.

أمام عالم دقيق العبارة، موسوعي المعرفة، يجول في أنحاء الثقافة الإسلامية جولة الخبير الماهر، إلا أنه كان يختار للتعبير عن معانيه أوجز الكلام وأدقه، لأن الغاية التي كان يهدف إليها في كثير من كتبه هي استخدامها للربط بينه وبين طبقة خاصة هي طبقة المثقفين الذين لهم سابق معرفة بالموضوعات التي كان يتحدث عنها، أما المبتدئون فلهم صنف آخر من المدرسين الذين يتولون تعليمهم وتوجيههم.

ولاريب أن هذا الاعتبار سيجعل أسلوبه أحيانا غامضا ولكنه كان يرى أن هذا الغموض نسبي لأنه لا يشعر به إلا الذين لم يكونوا في مستوى من يكتب لهم أما الذين اكتسبوا الملكات العلمية فهم قادرون على فهمه وتتبع أبعاده ولقد افصح عن خطته في أبيات قال فيها⁽⁵⁾:

قصدت إلى الوجازة في كلامي لعلمي بالصواب في الاختصار
ولم أحذر فهو ما دون فهمي ولكن خفت لإزراء الكبار
فشأن فحولة العلماء شأني وشأن البسط تعليم الصغار
والواقع أن ابن البناء إذا اعتر بكفايته العلمية فإن له الحق في ذلك لأنه أخذ العلم من رجاله ولم يكتف باجتراح معلوماته بل أضفى عليها من مواهبه الذاتية ما جعل تلك العلوم مفيدة منتجة. فلقد تولى شرحها وتحليلها في كتبه وفي دروسه العامة التي كان يلقيها في حلقات العلم بمدينة مراكش وبمدينة فاس وصفه ابن حجر في كتابه الدرر الكامنة⁽⁶⁾ فقال عنه: «كان فاضلا عاقلا نبها. انتفع به جماعة في التعليم وكان يشتغل من بعد صلاة الصبح إلى قرب الزوال مدة إلى أن كان في سنة 699 فخرج إلى صلاة الجمعة في يوم ريح وغبار وتأذى بذلك وأصابه ييس في دماغه».

وعندما نتحدث المصادر عن شيوخه نجد أنها تذكر أعلاما لهم اختصاصات

(5) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة تأليف شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى 851هـ، الجزء الأول صفحة 297 طبعة دار الكتب الحديثة.

(6) نفس المصدر.

متعددة فهو قد قرأ القرآن بمراكش على أبي عبد الله بن مبشر وعلى الصالح الأحذب والعربية على القاضي الشريف محمد بن علي بن يحيى وعلى أبي اسحق بن عبد السلام الصنهاجي العطار والعروض والفرائض على أبي بكر القلاوسي والحديث على أبي عبد الله وأخيه ولدي محمد بن عبد الملك المعروف بابن الدهاق والفقهاء على جماعة من العلماء منهم موسى الزناتي المراكشي وأبو الحسن المغيلي وعلم السنن عن قاضي الجماعة بفاس أبي الحجاج يوسف التجيبي المكناسي، وأبي يوسف يعقوب الجزولي، وأبي محمد الفشتالي، والطب على الحكيم المعروف بالمرخ، وعلم الحساب على عبد الله المعروف بابن حجلة، وعلم النجوم على أبي عبد الله ابن مخلوف السجلماسي⁽⁷⁾.

وكما كان مخلصا في الأخذ كان مخلصا في العطاء، فلقد حرص على التعليم والافادة، وكان من أشهر تلامذته أبو البركات ابن الحاج البليقي، وأبو جعفر بن صفوان، وعبد الرحمن اللجائي.

واللجائي هذا هو الذي وصفه وصفا دقيقا ابان فيه عن سلوكه وعلمه وأخلاقه وكيفية معاملته للناس فقال :

«كان شيخنا وقورا حسن السيرة، قوي العقل، مهذبا فاضلا، حسن النية معتدلا القد أبيض بليس رفيع الثياب، ويأكل طيب المأكول، ويديم السلام على من لقيه، ما تحدث معه أحد إلا انصرف عنه راضيا، محبوبا عند العلماء والصلحاء، حريصا على الافادة بما عنده، قليل الكلام جدا، لا يتكلم بهذر ولا بما يخرج عن مسائل العلم، وإذا تكلم في مجلس سكت لكلامه جميع من فيه، محققا في كلامه، قليل الخطأ»⁽⁸⁾.

ولا شك أن هذه الصفات الخلقية والخلقية التي أضفاها عليه تلميذه اللجائي لتدل دلالة قطعية على أنه كان مكتمل الشخصية، سواء في مظهره الاجتماعي، أو في مظهره العلمي، فهو وإن كان مشهورا بالزهد فإن شهرته هاته كانت زهدا

(7) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا السوداني الطبعة الثانية صفحة 41.

(8) نفس المصدر صفحة 40.

وسطا لا يبعده عن الجانب الجمالي في سلوكه. وفي تناول مطعمه وملبسه، ولا يبعده عن الواجب الاجتماعي الذي يدفعه إلى معاشرته الناس، وإلى إفادتهم بما منحه الله.

وإن الطابع الجمالي الذي يحيط به في شكله الخارجي هو طابع أصلي متصل بأعماقه، ممتزج بمواهبه، مندمج معه في سلوكه، فهو كما كان يختار الملبس الرفيع، والأكل الطيب كان يختار الحديث البعيد عن الهذر، ويتقن الجالس كل ما يصلح للعلم وما يرتبط به في شتى المجالات.

وإن هاته الأناقة لتبدو واضحة فيما يكتب وما يؤلف، فهو يعتد على تنسيق أفكاره، وعلى تبويب أقسام كلامه، ويسير في خطه الكتابية على منهج خطه لنفسه وأوضحه في مؤلفاته البلاغية التي تميز فيها بين أصل البيان وبين صناعة البيان، ومن يدرس كتابه الروض المربع في صناعة البديع فسيرى أنه يسير مع كاتب منهجي يحدد للمعاني أوضاعها، وللتعابير أوضاعها، ويخرج في تلك الأجناب التدورق المعتمد على الأدب ورقته، وبين الجانب العقلي المعتمد على المنطق والحكمة، ولعل هذا التزاوج بينهما هو الذي جعل لكتبه ذلك الصيت القيم في حياته وبعد مماته، فلقد ورد عن ابن رشيد السبتي أنه قال : «لم أر عالما بالمغرب إلا رجلا من ابن البناء العددي بمراكش وابن الشاط بسبته» وهي قولة صادقة وحكم مبنية على نزاهة ودراسة ودراية.

وليس من اليسير أن نعد في هذه الترجمة الموجزة كل ما ألف نظر لكثرة الكتب ولكثرة الموضوعات فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية في المجلد الأول منها ما يأتي :

«وينسب لابن البناء أربعة وسبعون مؤلفا يوجد منها في دور الكتب بمجموعة من المصنفات في الرياضة والفلك».

نذكر منها على سبيل المثال :

تفسير الاسم من البسملة.

تفسير الباء من البسملة.

أن نقدمهما للنشر ليكون ذلك مدعاة إلى التعرف على طريقة ابن البناء في التفسير والتأويل، فهو يوظف العلوم العربية والاسلامية توظيفاً علمياً يعين المتعلم على الاستفادة من القواعد الكلية التي ارتبط بها في دراساته العامة، ولهذا نعتبر نشر هذين الكتابين اسهاماً عملياً في تمكين طلبة الدراسات الاسلامية والعربية من عمل متكامل في تطبيق قواعد هاته العلوم، سواء كانت من علوم الظاهر أو من علوم الباطن ليعيشوا وهم يقرؤون هذين الكتابين لحظات من التأمل تدفعهم إلى القراءة المتأنية، وإلى الصبر على تتبع المؤلف فيما يهدف إليه، فهو من المؤلفين الذين لا تفهم كتبهم إلا بعد الصبر والمراس، ولا تفك خباياها إلا بعد الجهد والعناء الا أنني حينما رأيت بعض الغموض في تفسير الاسم من البسملة ارتأيت ان أكتفي بتقديم التحليل الوصفي الذي كتبت حوله ففيه ما يغني عن الأصل.

عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل.

الاقتضاب والتقريب للطالب اللبيب في أصول الدين.

منتهى السؤل في علم الأصول.

شرح تنقيح القرافي.

كليات في المنطق مع شرحها.

الروض المريع في صناعة البديع.

مراسم الطريقة في علم الحقيقة وشرحه.

مقدمة في اقليدس.

مناهج الطالب في تعديل الكواكب.

مقالة في علم الاسطرلاب.

رسالة في إحصاء اعداد أسماء الله الحسنى.

رسالة في الفرق بين الخوارق الثلاثة المعجزة والكرامة والسحر.

كتاب الجبر والمقابلة.

كتاب رفع الحجاب.

ورغم اختلاف موضوعات هاته الكتب فإن أسلوبه فيها يكاد يكون متحداً لأنه يعتمد إلى الإيجاز والمقابلة والموازنة، ويعتمد على التقسيم والتبويب، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ويهدف إلى ربط جل العلوم المساعدة بالهدف الأسمى الذي هو فهم كتاب الله وفهم ما يتعلق به من أحكام وغايات.

ولقد عرفت الخزانة العربية الاسلامية وكذلك الخزانة الأوربية نشر عدد من كتب ابن البناء وترجمتها إلا أن أكثر ما اعتنى به المستشرقون والأوربيون كان مرجعه إلى ما كان متصلاً بالحساب والفلك، ثم أصبحت الحاجة العلمية ماسة إلى نشر كتبه الأخرى ليطلع المثقفون على مناهجه وعلى طرقه العلمية التي اتبعها فيما كتب. لذلك ارتأينا بعد الاطلاع على تفسير الباء وتفسير الاسم من البسملة

يتعلق بالتفسير والتأويل، فهو لم يكن ينهج نهجا بعيدا عن النهج الذي كان يسير عليه المفسرون وأصحاب اللغة، لأن الدراسة القرآنية ليست من الأمور السهلة فهي تعتمد على المنقول من جهة، وعلى المعقول من جهة أخرى.

فأما ما يتعلق بالمنقول، وهو ما ورد من التفسير مبينا في كتاب الله، أو في سنة رسول الله ﷺ فيجب التقيد به والالتزام بمعناه دون أن يكون هناك مبرر للتأويل أو الاستنباط.

وأما الذي لم يرد فيه ذلك فلاهمل العلم الذين تمكنوا من قواعد اللغة وأصول الفقه، وأصول الدين واستوعبوا أصول المنطق أن يحلوه وأن يشرحوه وفق اجتهادهم، من غير أن تكون نتائجهم مخلة بالأصول الدينية المعروفة بالبدئية. وقد تحدث المؤلف قبل الشروع في شرح مقصوده عن الفرق بين التفسير والتأويل بقوله : (ظ 1).

«اعلم أن النظر في القرآن من وجهين، الأول من حيث هو منقول، وهي جهة التفسير وطريقة الرواية والنقل، والثاني من حيث هو معقول، وهي جهة التأويل وطريقة الدراية والعقل، قال الله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁹⁾ فلا بد من معرفة اللسان العربي في فهم القرآن العربي، فيعرف الطالب الكلمة وشرح لغتها واعرابها، ثم ينتقل إلى معرفة المعاني ظاهرا وباطنا، فيوفي لكل منهما حقه ولا يخل بشيء من ذلك وإلا كان مخطئا أو مقصرا، وقد وضع للمقصرين في اللسان قوانين النحويين لما اعوجت الالسنه، وللناقصي التعقل علم المعقولات، وللناقصي الابانة والبلاغة علم الأدب، وللناقصي الفهم في أحكام الشرع علم الأصول، والله سبحانه يفهم من عنده ما شاء، ويزيد في الخلق ما يشاء».

ففي هذا المدخل الذي بدأ به الكتاب دليل على أن ابن البناء كان يلزم الذين يتجهون إلى تفسير كلام الله وتأويله أن يتحلوا بالمعرفة الصالحة، التي تيسر لهم

(9) - الزخرف الآية الثالثة.

(2)

دراسة وصفية حول

تفسير الاسم من بسم الله الرحمن الرحيم وتأويله.

تأليف

ابن البناء العددي

هذا الكتاب صغير الحجم شأن كثير من كتب ابن البناء، فهو لا يتجاوز عشرين ورقة من مقياس 15 × 21، وهو موجود ضمن مجموع مسجل تحت عدد 1367.

ان المجموع الذي يحتوي عليه يتكون من ستة كتب، ثلاثة منها مكتوبة بخط واحد. وهي التفسير المذكور، وتفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم لابن البناء أيضا، وكتاب القوادح الجدلية للامام أثير الدين المفضل بن عمر المفضل الأبهري، وكان الفراغ من نسخ هذه الكتب الثلاثة بمدينة تونس في أواسط صفر من عام ستة وأربعين وسبعمائة، أي بعد وفاة ابن البناء بخمس وعشرين سنة.

وما يبرز قيمة هذه النسخة، انها نسخت من المنسوخ بخط المؤلف رحمه الله، الا أن اسم الناسخ غير موجود، ويظهر أنه كان على خبرة تامة باللغة العربية وما يتصل بها، رغم وجود بعض الاحطاء التي تسربت إلى الكتاب أثناء النسخ.

وما تمتاز به وضوح خطها، وقلة ما ضاع منها فهي وإن أصيبت بتسرب الأرضة إليها فإن هذا التسرب لم يكن شديدا وانما اقتصر في غالب الاحيان على اطراف الأوراق، فلم يفوت على القارئ الا النزر اليسير.

وعن طريق هذا الكتاب أخذنا صورة من التفكير العلمي لدى ابن البناء فيما

القدرة على فهم الفاظ القرآن ودلالاتها من جهة، وعلى استيعاب القواعد العلمية المساعدة التي تخول لهم مجال الاجتهاد والاستنباط من جهة أخرى.

ولا يتسنى ذلك بالاختصار على معرفة قواعد اللغة، وإنما يجب ربط هذه المعرفة بعلم العقوليات ليلا يقع خلل في التفكير، ويعلم أصول الدين ليلا يقع خلل في الايمان، ويعلم أصول الفقه ليلا يقع خلل في التشريع.

وهذا أمر تدعو إليه ضرورة الاقدام على تفسير كتاب الله الذي يحتاج إلى معرفة، خاصة بكثير مما يحيط به من ظروف وملابسات، بحيث لا يمكن لمن يقدم على ذلك أن يكون خالي الوفاض من معرفة أسباب النزول ومن معرفة الناسخ والمنسوخ، ومن معرفة العام والخاص، والمطلق والمقيد ومن الاطلاع على ما توصل إليه السابقون لجعل ذلك في مجال النظر فيقبل منه مالا يتنافى مع الامكان العقلي والهدف الديني، ويرفض ما عداه.

ولقد اقتصر ابن البناء في أوجه النظر على عشرة أوجه بينها فيما يأتي فقال :
(ط 1).

فينظر في بسم بحسب ذلك من وجوه :

أ — كيف أدائه في التلاوة وهو من علم القراءات.

ب — ما يدل عليه لفظه وهو من علم اللغة.

ج — وجه تركيبه للدلالة على معانيه بحسب التخاطب وهو علم النحو.

د — معرفة الأساليب التي تستعمل في البيان عن الغرض المقصود منه وهو من علم الفصاحة.

هـ — معرفة المعاني اللازمة في الفهم عن معاني أوضاعه في الكلام وهو من علم البلاغة.

و — اعتبار معانيه بحسب حقيقة نفس الأمر وهو من علم أصول الدين.

ز — اعتبار معانيه بحسب وضعها للتصريف بمقتضاها بحسب غرض الشرع وهو من علم أصول الفقه.

ح — وجه التصريف بمقتضى معناه في الوجود من الوجه المشروع وهو من علم الفقه.

ط — من حيث التعبد لله والتوجه اليه بمقتضى معناه وهو من علم القلب الملقب بالتصوف.

ي — وجه اعجازه ولزوم التسليم له وهو من الحكمة.

ويظهر أن هذا التقييد منه، إنما هو ملحظ آخر غير الملحظ الذي بنى عليه المدخل لأنه في المدخل ذكر أن علم التفسير يتعلق بالرواية وأن علم التأويل يتعلق بالدراية، وهو هنا يرى أن علم التفسير يتعلق بالألفاظ وأن علم التأويل يتعلق بالمعاني والجمل.

ولعل الملحظين معاً متكاملان، وفقاً لما ورد عن كثير من الذين اهتموا بالتفريق بين التأويل والتفسير، فالملحظ الأول شبيه بما قال به أبو نصر القشيري حيث ذكر أن التفسير مقصور على السماع والاتباع وأما الاستنباط فهو الذي يتعلق بالتأويل، وأما الملحظ الثاني فهو شبيه بما قال به الراغب الاصفهاني حيث ذكر أن التفسير أعم من التأويل وأنه يستعمل كثيراً في الألفاظ ومفرداتها، وأما التأويل فهو في المعاني والجمل. وأكثر ما يستعمل في الكتب الالهية.

وعلى كل حال فإن الأوجه التي صرف فيها المعرفة حول كلمة الاسم قد حصرها في الأوجه العشرة السابقة.

ونحن لو تتبعنا هذه الأوجه لوجدنا النظر فيها واضحاً في بعض الأحيان وغامضاً غموضاً كثيراً في أحيان أخرى نظراً لارتباط بعض التحليلات بمصطلحات علمية لا يفهم المضمون العام إلا بفهمها هي بالذات، بحيث يتعذر فهم الحقيقة بغير فهم المقصود من هاته المصطلحات.

وحيث إن طبيعة تحليلنا تقتضي عدم الغموض، فإننا سنحاول على قدر الامكان الافصاح عن مقاصد ابن البناء، اما بتفسير المبهم، واما بالاختصار على الواضح البين الذي لا يحدث أي ارتياب.

فهو في الوجه الأول المتعلق بالقراءات تصور الوقف على آخر الاسم ليذكر انه يكون بالروم وبالسكون، وهو تصور كان في الامكان الاستغناء عنه.

وأما الوجه الثاني وهو المتعلق باللغة، فقد تحدث فيه عن اشتقاق هذه المادة مع اختلاف ترتيب حروفها وأشار إلى كثير من معانيها المتقاربة سواء فيما يتصل بالعلو، أو فيما يتصل بالبسط، أو فيما يتصل بالضم والخصر.

وذكر أن الاسم حين اطلاقه يستمد معناه من السمو، ومن الوسم، وأن عدم تحديد المقصود كان هو السبب في وجود الخلاف بين العلماء في حقيقة الاسم، وهل هو الصيغة أو مدلولها.

ولهذا قال : (ظ 3) والذي تحقق عندي في ذلك هو أن العبارة تسمية والمدلول عليه بها مسمى، والتسمية عن رسم يسمه الله في ذوات الخلق يسمون بها إلى المسمى بها، والاسم مركب من هذين المعنيين على ما بينته في وجه النحو، فيصدق على كل شيء، فيطلق تارة ويراد به المسمى كما قال تعالى⁽¹⁰⁾ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ ويطلق تارة ويراد به التسمية كما قال تعالى ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾⁽¹¹⁾ وذلك أن الاسم هو المقصود بالتسمية من حيث هو مقصودها، لا من حيث هو هو وهو المسمى بالتسمية من حيث سمي بها، لا

وفي الوجه الثالث وهو وجه النحو، أفصح إفصاحا كاملا عما ذكر لأنه لم يقصد بالنحو ما يتعلق بالاعراب فقط، وإنما دخل فيه ما يتعلق بالاشتقاق. وما يرتبط ببنية الكلمة في أحوالها الأصلية والمستعملة ورأى أن الذين يتحدثون عن الاسم يختلفون في وضعه الصرفي الذي ينسجم مع اشتقاقه من السمو، ولاحظ أن حذف الأخير وتسكين الأول، لم يكن مرتكزا على اعلال مضبوط ولكنه منساق مع الوضع الصرفي الذي يجعل الكلمة واضحة الأصول بتصغيرها وبحجمها، فالاسم يصغر على سمي ويجمع على أسماء، إلا أن هذا الانسجام الصرفي

(10) البقرة من الآية 31.

(11) من نفس السورة والآية.

يتعارض مع الذين يرون أن الاسم مشتق من السمة أي العلامة. لأن صاحبه يعرف به وليس يسمو به، وهذا العمل اذا كان يعضده المعنى فإنه لا يعضده التصريف فإنه لم يوجد من اللغويين من صغره على وُسم أو من جمعه على أوسام.

ولما رأى ابن البناء هذا التضارب بين المعنى القريب وبين الصيغة الصرفية، أراد أن يربط بين المعاني وأن يجعلها مشتركة وأن يوجه الجانب التصريفي فيما يتعلق بالتصغير والجمع الى مادة السمو، وأن يوجهه من حيث الاعلال إلى المادتين معا، لكن باعتبار كون الاعلال خارجا عن القواعد المعهودة نظرا لكون الاسم في حد ذاته فرد لا نظير له لأنه أول موضوع الكلمات. ويظهر ذلك واضحا في قوله الآتي : (ظ 5).

«والذي تحقق عندي في ذلك هو أن الاسم اعتبر فيه الوصفان جميعا : السمة بحسب الوجود الظاهر، والسمو بحسب الادراك والفهم، فمن غلب عليه اعتبار الادراك وجهة اللفظ جعل أصله السمو، ومن غلب عليه اعتبار الوجود وجهة المعنى جعل أصله الوسم، والوسم يسمو بالسامي إلى المسمى فيصير الوسم سموا، فركب الوسم والسمو جميعا بأن حذف أول الأول، وآخر الآخر، إذ كان آخر الأول ليس فيه واو، وأول الآخر ليس فيه واو، فبقي سم، وزيد من أوله ألف وصل تنبها على الاصلة، لأن الألف أصل الحروف وأولها، كما هذه الكلمة أصل الكلمات وأولها، فعل ذلك فيه على غير قياس، لأنه أول موضوع الكلمات، فهو فرد لا نظير له في ذلك، وهو مفصول الطرفين، موصول الابتداء بأول الحروف لمطابقة لفظه معنى وصفه، فإذا صغر أو كسر رجع إلى أصله الذي صار اليه قبل التركيب وهو السمو. وأصل هذا الأصل الوسم، وبذلك يسقط السؤال على قول من قال أصل الاسم وسم كما تقدم».

ولعل المتأمل فيما ذكره ابن البناء يرى أن الجانب اللغوي والجانب النحوي قد مزجهما مزجا بالجانب الديني لأن اعتبار كون الاسم أول الكلمات إنما هو اعتبار ينسجم مع أن كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أبتري.

ثم انتقل بعد ذلك إلى الوجه الرابع المتعلق بالفصاحة فرأى في الاسم أساليب

شتى من البديع ذكرها ومثل لها وهي المناسبة، وعلو الرتبة، والحذف، والطباق والايجاز، والاختصار، والتضمن والاستعارة والفصل والوصل.

وكان في استدلاله موجزا الا انه كان يبدو عليه أثر التعسف والتكلف أحيانا فيما أتى به، وكان يمزج في هذه الأمثلة والاستدلالات بين الجانب الموضوعي والجانب الصوفي ولا بأس أن ننقل ما ذكره في المناسبة، فهي التي أكثر فيها الكلام وعدد الوجوه حيث قال (وج 8).

«والمناسبة نسبة دلالة الاسم على مسماه في الربط، كدلالة النقطة على الباء في الخط، ويستغني المسمى عن الاسم بذاته في الخط، كما تستغني الباء عن النقطة في اللفظ.

ونسبة الاسم في أنه أول الكلمات، كنسبة الألف التي في أوله في أنها أول الحروف، فهو أول الكلمات وأوله أول الحروف.

ونسبة الاسم في السمو به الى المسمى، كنسبة علمنا في السمو به الى نفس الأمر.

وبهذه الأوجه الاربعة أنهى ما يتعلق بالموضوعات التي أذجمها في مفهوم التفسير وانتقل بعدها إلى الأوجه الستة الباقية التي أذجمها في مفهوم التأويل.

ويتلخص الحديث عنها فيما يأتي :

أولا — وجه البلاغة وهو الخامس في الترتيب.

ان المؤلف لم يكن واضحا هنا في عباراته بحيث امتزج في شرحه الجانب البلاغي بالجانب الرمزي وبالجانب الصوفي، وحاول أن يمحصر القلب الخاص للصيغة اللفظية بأنواعها الشكلية تعريفا وتنكيلا وافرادا واطافة وتصريحا وإشارة، وربط كل صيغة بمعنى لا ندري في الغالب كيف وصل إليه.

والدليل على ذلك قوله مثلا : (و 9).

«ومن الأسماء ما لفظه المفاضلة وهما اثنان أحدهما مضاف من حيث عرف نفسه من الأولوية في مفهوم الحقية، نحو أسرع الحاسين وخير الرازقين والثاني غير مضاف من حيث عرف نفسه من عظم صفته في كمالها نحو الأعلى.

ومن الأسماء ما لفظه لفظ الموصول وهو ثلاثة.

أحدها الذي وهو من حيث عرف نفسه من حيلة نسبة الحاضر والظاهر للغائب والباطن، بحسب البابين في المواطن، نحو الذي خلق فسوى.

والموصول الثاني من وهو من حيث عرف نفسه من حيلة الأكوان، من باب العرفان، بآثار هيئة الوضع نحو أفمن يخلق.

والموصول الثالث ما وهو من حيث عرف نفسه من حيلة الايمان من باب الأكوان، بآثاره صورة الطبع نحو ما أعبد.

وهكذا نجد فيما بعد يتحدث عما هو من الأسماء مجمل العرفان وعما لفظه بحرف جر، وعما لفظه مضاف ومضاف إليه، وعما لفظه الجمع، وعما هو ضمير، وعما هو ظاهر.

وفي كل شيء يتجه الى الربط بحيثية قد يتعذر فهمها على القارئ نظرا لما فيها من رموز وإشارات صوفية لا يتجاوب معها إلا من كان غير غريب عن إيجاءاتها ومقاصدها.

ثانيا وجه أصول الدين وهو السادس في الترتيب.

وهو في هذا الباب تحدث عن جزئيات دقيقة، منها ما هو متداول في أصول الدين، ومنها ما هو هادف الى اثبات رأي بعينه يتلاءم مع الاتجاه السني فيما يتصل بالذات والصفات، رغم كون ابن البناء كان في عداد الذين درسوا المنطق، ودرسوا بعض الاتجاهات العلمية المتصلة بالفلسفة وما يتعلق بها وأهم ما تحدث عنه هنا نقطتان :

— الأولى : تتعلق بمفهوم الخير وتقييد معناه بالقرينة الشرعية.

— الثانية : تتعلق بابرار العلاقة الرابطة بين الذات والصفات.

— فبالنسبة إلى النقطة الأولى المتعلقة بالخبر والمعروفة عند المنطقة أيضا بالقضية، نجده قد سار على مذهب الأصوليين والمنطقة الذين لا يعتبرون مجال الصدق والكذب مطلقا، لانهم يقيّدونه بالقرائن الشرعية والقرائن البديية.

ومثال القرائن الشرعية في الصدق اخبار الله تعالى، واخبار ملائكته وكتبه ورسله، ومثال القرائن البديية فيه ما يشبه قولك الواحد نصف الاثنين.

وأما مثال القرائن الشرعية في الكذب فكأخبار مسيلمة الكذاب، فإننا نقطع بكذبها لقرائن شرعية، وأما مثال القرائن البديية في الكذب كقولك الواحد أكبر من الاثنين فإننا نقطع بكذبه لبدايته ولظهور عدم ملاءمته للواقع.

يقول الاخضري :

ما احتمل الصدق لذاته جرى ————— بينهم قضيه وخيرا
وعني بذلك ما احتمل الكذب أيضا لدلالة السياق عليه.

وعلى أساس هذه القواعد المتداولة قال ابن البناء : (ظ 10).

« قيل في الخبر انه الذي يحتمل الصدق والكذب، وبسم الله خبر وهو لا يحتمل، بل هو صدق، فيلزم انه ليس بخبر وهو خبر، فهذا جمع بين نقيضين وهو محال. وجوابه أن الخبر من جهة أصل وضعه انما هو للصدق لأنه بذلك أنشئ الاستعمال، والكذب عارض الاستعمال وبسم خبر بحسب التأصيل، فلا يدخله الكذب، وكذلك اخبار الله تعالى كلها، واخبار ملائكته وكتبه ورسله، لا تحتمل الكذب لحقها في نفس الامر الذي منه تلقاؤها ومنا تلقياها، فإن قدر تلقياها من تلقاء انفسنا احتملت من جهة تلقاء الباطل، والله يهدي الحق وهو يهدي السبيل».

وأما بالنسبة إلى النقطة الثانية المتعلقة بالذات والصفات فإنه يرى أن الأسماء التي هي تسميات انما هي بسبب الصفات، أما الذات فلا يدل عليها باسم منها أصلا.

وهذا موضوع شائك في فلسفة العقيدة تحدث عنه علماء الكلام، وتحدث عنه الصوفية، وتحدث عنه الفلاسفة، كل من جهة نظره. ولما تطرق اليه ابن تيمية في كتبه نسب الذين يقولون باستقلال الذات عن الصفات إلى الالحاد، وهم الجهمية والقرامطة، كما عارض أولئك الذين قالوا بان الله وجود مطلق دون أن

يربطوا بين ذاته وصفاته كالقونوي وابن سبعين»⁽¹²⁾.

والغالب أن هذه الموضوعات كان لها في عصر ابن البناء أثر في التيار الفكري الا انه كان يريد البت فيها بأسلوب علمي يبرز قيمة الربط بين الذات والصفات في تكوين النظرة التوحيدية عند المسلم ويقول في هذا الباب (و 11).

«والأسماء التي هي تسميات انما هي بسبب الصفات، أما الذات فلا يدل عليها باسم منها أصلا. والصفات للرب ثابتة أبدا نومن بها من وجه كونه فاعلا بحسب ما حل في أيها من اللزوم بدلالة الأفعال الاضطرارية ونفوض عملها اليه، وننزعه عن مفهومها في الخلق».

ان هذا التنزيه أساسي في تكوين العقيدة، وهو الذي دفع ابن البناء في كثير من المناسبات الى أن يربط بين الايمان وبين توقيف اللغة لأنها ايجاء من الله وابلاغ عن طريق اسمائه إلى الوجود ولهذا قال في آخر هذا الباب (ظ 11).

«ومن الصفات تكون الذات، لا تمنع من الدلالة عليها بالتسميات، أي شيء كان الاسم، فلذلك يدل الاسم المرتجل. فاسماء التسميات مأخوذة من صفة المسمى، فإن كانت الصفة لها وجود فهو سلطان في تلك التسمية وان لم يكن لها وجود كانت التسمية بغير سلطان. فالحيوان من الحياة والحياة اسم مرتجل للصفة، والصفة معنى لم يمنع من الدلالة عليها بالمرتجل الدال على خصوصها. وسبب ذلك البيان للغير، ولا بد من توقيف وتعليم في مبدأ اللغة وذلك لله وحده، ولا شركة بين الله وخلقه في صفة وجودية البتة وانما الشركة متوهمة في أمور ليست موجودة، وهي حال في نفوسنا نومن به، منها انه على ما هو عليه لا نحصى ثناء عليه، هو كما اثنى على نفسه».

وهذه الجزئية ختم الحديث عن هذا الباب.

ثالثا وجه أصول الفقه وهو السابع في الترتيب.

ان المهتمين بالدراسات الفقهية يعلمون أن المراد بأصول الفقه القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة.

(12) مجموع فتاوي ابن تيمية ج 17 ص 105.

ولا يمكن البلوغ إلى ذلك إلا بمعرفة الدلالة بأنواعها ليتصرف في اللفظ تصرفاً متلاءم مع المقاصد، سواء كانت تلك الدلالة مُرتبطة بالمفهوم أو بالمعقول أو بالمفهوم.

وعلى حسب ربط اللفظ بالوضع الحقيقي أو بالوضع المجازي أو العرفي تتكون المعاني، ولهذا كانت قواعد الاستنباط مرتبطة بمفهوم الدلالة وهذا هو السبب الذي يدفع الأصوليين إلى الحديث عن هذا المفهوم وعن علاقته بالدلالة الوضعية بأنواعها سواء كانت مطابقة أو تضمناً أو التزاماً.

يقول الأنخري في متن السلم :

دلالة اللفظ على ما وافقه يدعونها دلالة المطابقة وحزئه تضمناً وما لزم فهو التزام ان بعقل التزم وذلك سيرا على أن الدلالة الوضعية مرتبطة بكل هذه الأنواع. وهناك من يرى أن الوضعية خاصة بالمطابقة وأما الأخريان فعقليتان.

وقد أشار ابن البناء إلى هذا الخلاف وقال أثناء الحديث عن ذلك : (و 12). «والاسم هو حقيقة لغوية في أنه المسمى بالتسمية، وهو أيضاً حقيقة عرفية في أنه التسمية باللفظ، ومحموله يكون حسب المفهوم في الخطاب. والاسم يدل بالمطابقة على كمال المسمى، وبالتضمن على جزء المسمى وبالتزام على لازم المسمى.

واختلف في هذه الدلالات الثلاث ف قيل انها كلها وضعية، وقيل المطابقة وحدها وضعية والباقيات عقليات، وقيل المطابقة والتضمن بالوضع، والالتزام بالعقل، والحق أن اللفظ موضوع للمطابقة ولكل ما لا بد منه في الفهم، فيكون له دلالة بمنطوقه، ودلالة بمفهومه، ودلالة بمعقوله، وذلك كله واقع في المفهوم. فهو مراد في التفهم بحسب نفس الأمر. وإنما تكون دلالة الالتزام والتضمن عقلية عند استعمال اللفظ بالمطابقة في هذه حقيقة، وتكون وضعية عند استعمال اللفظ في غير مسماه أو لازمه، لأن كمال مسماه في المجاز، هو جزء مسماه أو لازمه في الحقيقة، ويجوز في هذه أن يكون اللزوم غير ذاتي، ولا يجوز في الأولى الفضلية».

ومعنى هذا أن المجاز في حد ذاته لم يتوصل إليه إلا بالوضع الأول بحيث لا يفهم الجزء إلا بمعرفة الكل، ولا يفهم اللازم إلا بوجود الملزوم وحيث إن الوضع مرتبط بالكل ومرتبطة بالملزوم المذكور فإنه يتسرب من الحقيقة إلى المجاز.

ولقد أشار ابن البناء إلى نقطة أخرى دقيقة تتعلق بمفهوم مخاطبات الناس فيما بينهم وتساءل هل مفهوم اللازم لازم لهم كما في خطاب الشرع سواء كان جلياً أو خفياً أو ليس بل لازم ؟

قال : (و 13) والذي هو فصل القول في ذلك أن مخاطبة ان كانت اخباراً بما هو شرع فلها مفهوم اللازم، جلياً كان أو خفياً من جهة ما فيها من الشرعية المحكية لا من جهة الحكاية عنها، وان كانت اخباراً عن أحوال أنفسهم فمن جهة ما هم متشرعون يلزمهم الجلي ولا يلزمهم الخفي ان غلب على الظن قصورهم عنه».

وتعرض في هذا الباب لشيء آخر يتعلق بدلالة الاسم فتساءل عن هاته الدلالة هل هي صفة اللفظ وهو كونه بحيث اذا اطلق فهم السامع منه كمال المسمى، أو جزءه، أو لازمه. أم هي صفة السامع، وهو فهمه من اللفظ كمال المسمى أو جزءه أو لازمه.

ان اختلافاً بين الأصوليين وقع في ذلك وتخلص من قول شهاب الدين القرافي أن دلالة اللفظ هي افهام السامع. وفهم السامع مطاوعة، فالافهام صفة اللفظ، والفهم أثره، وهو صفة السامع.

ونقطة أخرى تعرض لها في هذا الباب نجدها مفسرة لدى علماء الأصول وعند علماء اللغة وهي تتعلق بالألفاظ هل هي موضوعة بازاء الصور الذهنية أي بازاء الصورة التي يتصورها الواضع في ذهنه أو بازاء الماهيات الخارجية.

وقد أجاب السيوطي في كتابه الزهر (ج 1 ص 42) عن هاته النقطة فقال : «ذهب الشيخ أبو الحسن الشيرازي إلى الثاني وهو المختار وذهب الامام فخر الدين واتباعه الى الأول، واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن.

وكلام السيوطي في هذا الموضوع أكثر وضوحاً وتحليلاً من كلام ابن البناء، لأنه عززه بأمثلة داخل كتابه أما ابن البناء فإنه لم يأت بأمثلة كافية.

قال ابن البناء في هاته النقطة : (و 12).

«الاسم اختلف العلماء فيه هل وضع بإزاء المعاني خارج النفس، أو بإزاء المعاني داخل الذهن، والظاهر أن أسماء الأشخاص بإزاء الخارج، وأسماء الاجناس بإزاء الداخل، لأن الأشخاص جزئيات خارج الذهن، والاجناس كليات داخل الذهن، ولا بد فيما وضع بازاء الخارج من تحققه في الأذهان، وفيما وضع بإزاء الأذهان من تحققه بحسب الأكوان، والخطاب بالكليات مشروط بتحققها في الأعيان، وفي حصول الجزئي حصول الكلي».

وعلى كل حال فإن فهم هذه المصطلحات يقتضي الإلمام بعلم المنطق وعلم الأصول مع معرفة ما في هذين العلمين من التداخل في بعض المصطلحات أحيانا أو من التضارب أحيانا أخرى.

هذا مع العلم بأن الدلالات لا تتساوى في استنباط الأحكام، فدلالة المنطوق أقواها، ودلالات المفهوم تختلف باختلاف الادراكات وبحسب القرائن الخارجية. ولهذا كانت مثارا لكثير من الخلافات بين الأصوليين حسب ما توحى تلك الدلالة. فهناك من يعتد بها وهناك من يرى أن الأحكام التي تأتي موافقة للمفهوم، لم تكن ناتجة عن المقابلة بين المفهوم والمنطوق، وإنما أتت لورود احكام خارجية تنسجم مع القصد المفهوم. ولهذا قال الشيخ محمد الحضري رحمه الله في كتابه أصول الفقه (ص 157) «وعدم الاحتجاج بالمفهوم هو المذهب المختار لقوة أدلته، وعدم ما يدل على القول به، فلا يكون في الكلام حكم شرعي في المسكوت عنه، وإنما هو على الأصل أو من دليل شرعي، وإذا وجد دليل آخر يثبت في المفهوم حكما يوافق المنطوق لم يكن معارضا للدليل الأول، لأنه لم يفد حكما في المفهوم».

ولعل ما قدمناه في هذا الباب يعتبر تفسيراً تقريبياً لما أورده ابن البناء في هذا الوجه.

رابعا : وجه الفقه وهو الثامن في الترتيب.

ربط المؤلف في هذا الوجه كلامه بنقط ثلاثة :

النقطة الأولى تتعلق بتسمية الله هل يجوز أن تكون بغير مسمى به نفسه.

النقطة الثانية تتعلق بالحلف بالاسم وما يتعلق به من كفارة.

النقطة الثالثة تتعلق بالأهداف الشرعية المتصلة بذكر اسم الله في جميع الأعمال.

وهو في كل هذه الموضوعات كان قوي الإيجاز، دقيق العبارة، يحرص اتم الحرص على ربطها ببعض الأحكام الفقهية المعهودة لدى المطلعين على التشريع الاسلامي.

وفي النقطة الأولى قال (ظ 14).

«اختلف العلماء هل يجوز تسمية الله تعالى بغير مسمى به نفسه في كتابه. أو سماه به رسوله ﷺ فذهب بعضهم إلى المنع وذهب بعضهم إلى جوازه اذا كان معناه مما يجوز اطلاقه في حق الله تعالى...»

ان هذ النقطة تتصل أتم الاتصال بعلاقة التقديس الذي يمنحه المسلم لأسماء الله الحسنى ولقد خصص لها الغزالي بابا من أبواب كتابه المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى ونقل فيه رأي أبي بكر بن العربي الذي لا يرى في ذلك مانعا ما لم يتعارض مع حكم شرعي لأن المشكلة لا تكمن في صيغة الاسم وإنما تكمن في معناه، فإذا كان الاسم الموضوع لا يخل بعظمة الله وتقديسه فلا ضير في استعماله. وقد فرق الغزالي بين مقصود الاستعانة بالصفة، كأنه لاحظ أن ما يقصده ابن العربي إنما يتعلق بالصفات لا بالأسماء وهو كلام مدبول.

وأما الدافع إلى قبوله هو ما أقره كثير من علماء الاسم في أن اسماء الله الحسنى لا تنحصر في التسعة " إذ ورد عن رسول الله ﷺ الأسماء

بنفس الالف " فيما عرف، وذلك مع قول رسول الله ﷺ ان لله تسعة وتسعين اسما من احسن ما دخل الجنة لأن خصوصية هذه الأسماء لا تنفي ما عداها.

ومما استدلل به الغزالي على ذلك، ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال (ص 61) «ما أصاب أحدا هم ولا حزن فقال اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو انزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي، إلا أذهب الله عز وجل همه وحزنه وابدل مكانه فرجا».

قال الغزالي قوله استأثرت به في علم الغيب عندك يدل على أن الأسماء غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة.

وبعد الانتهاء من هاته النقطة انتقل إلى النقطة الثانية المتعلقة بالحلف بالاسم وهل المراد به المسمى أو المراد به اللفظ، بحيث إذا كان المسمى هو المقصود وجبت الكفارة عند الحنث، أما إذا كان اللفظ هو المقصود فلا حنث ويكون الحلف باللفظ محرماً.

ونحن نظن أن هذا الخلاف لا معنى له لأنه لا يتصور أن يحلف أحد بالاسم دون أن يكون قصده المسمى والا كان عابثاً وحينئذ يرتبط القصد به وتكون اليقين شرعية وتجب الكفارة على من حنث فيها.

وأما النقطة الثالثة فهي توحى بأن كل عمل لا يرتبط باسم الله يعتبر ضلالاً لأن إيمان الإنسان بوجود ربه وبرحمته تجعله لا ينفصل عنه أبداً ولهذا قال (ظ 15).

«وعمل الانسان⁽¹³⁾ بسم الله لا يبقى معه للشيطان شرك، فيصل العبد ما وصل الله ويقطع ما قطع الله، ويتعرف موقع الاسم من العبادة والطاعة على سبيل الأمر والنهي، ويأخذ نفسه بما يتبين لها من ذلك، ويعمل على طريق الأدب في موافقة الأمر والنهي على مقتضى الشريعة وبيان السنة من غير خروج إلى بدعة ليعمل على بصيرة من أمره وعلى بينة من ربه...»

(13) في الأصل وعمل الشيطان والظاهر انه خطأ من الناسخ.

خامساً : وجه التصوف وهو التاسع في الترتيب.

وهنا نلاحظ أنه جعل للتأمل أثراً كبيراً في السمو بالإنسان إلى المعرفة، لأن صدق الطوية وطهارة الباطن أساس في التدرج وشرط في الوصول ولقد بلغ به التواصل في المعرفة إلى أن يجعل كل المشتقات مأخوذة من أسماء الله الحسنى فليست اللغة هي التي توصل إلى المعرفة بالأسماء، وإنما الأسماء هي التي تعلقت بها جميع المعاني واستدل على ذلك بقول رسول الله ﷺ عن ربه انه يقول «هي الرحمة وأنا الرحمن اشتقت لها اسماً من اسمي الحديث».

قال ابن البناء بعد ذكر الحديث القدسي : «فهكذا جميع الموجودات مشتقة من الأسماء مشتقة من الموجودات فافهم فإن هذا موضع يعكسه الوهم، ألا ترى أن اسم السلم يرجع إلى اسمه السلام، فإنك تعمل بطاعته وتسلم ذلك له حتى يعطيك في وقت آخر ما هو خير من ذلك على السلامة من العيوب والفقر والعدم. وهو الذي جعل ذلك كذلك...» (ظ 17).

ولعل هذا التواصل اللغوي الصوفي المتمرج، هو الذي دفع المؤلف إلى أن يجعل الحروف المعبرة عن معاني الأسماء تستمد ضياءها من نور الله فهو الذي يضع فيها نور الهداية لتعبر عن اسمائه الحسنى، وتفسر معانيها، وتوضح أبعادها، فليست المعرفة اجتهادية، وإنما هي لدنية الهامية. ولهذا قال : (و 19) «فمعاني اسمائه مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو، والوقوف على الاسماء انما هو الاقرار والايمان عن نور الحق الذي عنه يكون الايمان، وهناك شهرد النفس ومحل الروع والتأييد بالروح، والعبد يستضيء عقله بما يشرق عليه وتستقي به الحواس، فيرى العبد في المحسوسات آثار الاسماء دالة على مدبرها ويرى الواردات عليه واردة من الحق حتماً، فإن كانت من باب الامر بواجب أو مندوب أو تعريف بجلال أو جمال، أحدثت عنده علومها، وإن كانت من باب المحذور أو المكروه أو الاشتباه، وقف والتجأ وابتهل وأورثه حاله المخاف من الاستدراج ولم يبادر حتى يأتيه الفرج واعتقد أن لله أن يفعل ما يشاء».

سادسا وجه الحكمة والاعجاز وهو العاشر والأخير في الترتيب.

وهو هنا يرى أن الله تبارك وتعالى هدى الناس إلى معرفة اسمائه وإلى فهم كتابه بما أودع فيهم من نور المعرفة، وما يسر لهم من عيون البصائر التي تترق بقدر ما قسم لها، ولهذا ليس لأحد أن يدعي أنه اطلع على الخبايا باجتهاده وبكسبه وإنما الله هو الذي يسمع من يشاء ويفهم ما أراد.

وبعد الانتهاء بهذا الباب ختم كتابه بهذا الدعاء فقال :

«اللهم بحق اسمك العظيم الأعظم، واسمائك الحسنى كلها، ادخلنا برحمتك في عبادك الصالحين وتوفنا مسلمين، واجعلنا يوم الحشر من الفائزين، ولا تدخلنا النار مع القوم الظالمين، وطيبنا بذكرك، واعنا على حمدك وشكرك، انك على كل شيء قدير، وانت نعم المولى ونعم النصير».

وعلى نفس التقسيم سار المؤلف في تفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم وقد اقتصرنا في الدراسة على الكتاب الأول نظرا للتداخل الموجود بين كثير من موضوعاتهما واغراضهما ونظرا لما يمكن أن تؤديه هذه الدراسة من التيسير لفهم الكتاب الثاني وعلى الله الكمال.

(3)

تفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم لابن البناء(*)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم تسليما
النظر فيها من وجوه :

أ — كيف أداؤها في التلاوة، وهو من علم القراءات.

ب — معانيها لغة، وهو من علم اللغة.

ج — اعرابها، وهو من معنى النحو.

د — فصاحتها، وهو من علم البديع.

هـ — بلاغة معانيها، وهو علم البيان.

و — اعتبار معانيها بحسب حقيقة نفس الأمر، وهو من علم أصول الدين.

ز — اعتبار معانيها بحسب وضعها للتصريف بمقتضاها، وهو من علم أصول الفقه.

ح — وجه التصريف بمقتضاها في الوجود، وهو من علم الفقه.

ط — كيفية التعبد بذلك لله تعالى، وهو من علم التصوف.

ي — في وجه اعجازها ولزوم التسليم لها، وهو من الحكمة.

وكلامي في ذلك ليس على جهة الاستيفاء، بل على جهة الاكتفاء.

أولا — وجه التلاوة :

فوجه التلاوة ما هو مشهور عند أهل الأداء دون التي هي كالباء، لأنها لا

(*) مخطوطته الأصلية محفوظة بمخزاة القرويين ضمن مجموع يحمل رقم 1367.

تستحسن في قراءة ولا شعر، ولا هي يسيرة في لغة من ترتضى عربيته كما قال سيويه، وهي في لغتنا مثل بيلة، اسم لمقر من مقرات الماء، ولا يبين ذلك إلا بالمشافهة.

ثانياً — وجه اللغة :

هي حرف من حروف المعجم، وتكون في الكلام إما جزءاً من بناء الكلمة، وإما زائدة على بناء الكلمة لمعنى فيها.

والزائدة تكون للإصاق، نحو قوله أمسكت يزيد أي الصقت مكان قدرتك به، وتكون للاستعانة، نحو كتبت بالقلم، وتكون للإضافة، نحو مررت بزيد، أضفت مرورك لزيد بالباء، وتكون للتعليل نحو سعدت بطاعة الله، وتكون للتضمنين وهذا على وجهين : وجه يكون ما دخلت عليه الباء هو المضمن في غيره، نحو تَنَبَّت بالذَّهْن⁽¹⁴⁾ أي وفيها الدهن، ووجه يكون ما دخلت عليه الباء هو المضمن فيه غيره، نحو إذ أنتم بالعدوة الدنيا⁽¹⁵⁾ أي في العدوة الدنيا، وتكون للقسمة نحو بالله لأفعلن، وتكون للتعجب نحو أسمع بهم وأبصير⁽¹⁶⁾ وتكون للتبعيض عند بعضهم نحو أخذت بثوبه.

وهذه المعاني كلها منقولة من أقوال العلماء.

وتسمى الباء مرة حرف إصاق، ومرة حرف جر لأنها تجر في الذهن المضاف إليه إلى المضاف الذي هو فعل أو ما فيه معنى فعل، ومرة تسمى حرف إضافة، ومرة حرف استعانة.

ويداخل معناها معاني حرف آخر من حروف الجر نحو جاء زيد بفرسه أي على فرسه، وجاء بسيفه أي مع سيفه، وهو بمكة أي في مكة، وبوجهه أثر أي

(14) سورة المومنون 20 : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ. وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ، فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَشَجَرَةً تُخْرَجُ مِنْ طُورٍ سِينَاءَ تُنْتَبِطُ بِالذَّهْنِ وَصَبِغٌ لِلْأَكْلِينَ﴾.

(15) سورة الانفال 42.

(16) سورة مريم 38.

في وجهه أثر، ورمى بالفرس أي عن الفرس، وساد بعلمه أي لأجل علمه، ونحو ذلك.

وسمي الحرف حرفاً من حيث هو حد الصوت وطرفه، وحروف كل شيء جهاته ونواحيه التي تحده، ووصف بالمعجم من حيث أن تفهمه خفي لأن الحرف جامد، وهو من حيث هو حرف هجاء أعجم لا يفهم بإفصاح، ولا يفهم كذلك كل من يبين عن المخلوقات عن نفسه بحاله لا بإيضاح عبارة فهو أعجم، ولذلك سميت صلاتا الظهر والعصر بالعجاوين⁽¹⁷⁾ لما كانتا لا يفصح فيهما بالقراءة. والاشارات قد تعرب عن العبارات، ولسان الحال أفصح من لسان المقال، لأن دلالة الحال بالطبع فلا تتبدل، ودلالة المقال بالوضع فقد تتحول.

ثالثاً — وجه النحو :

الباء من بسم جار، والجار هو الخافض ما بعده بإضافة غيره إليه، وهي مبنية على الكسر، وتعلق بمحذوف أبداً وابتدائي، والجار والمجرور جميعاً هو في موضع نصب بالفعل المحذوف في الذكر، أو في موضع رفع على خبر المبتدأ المضمر، وتعلق أبداً بالفعل إما في اللفظ أو في المعنى لأنها لتعدي الفعل، أو لحال الفاعل، ولا يحسن تعلق الباء بالمصدر الذي هو مضمر لأنه يكون داخلاً في صلتة. فيبقى المبتدأ بغير خبر. ولا يحسن تعلقها بالخبر الذي يكون في موضعه، وقد تصير هذه الباء من بناء الكلمة إذا اعتبرت من وجه الحكاية فلا تتعلق بشيء، ولذلك جوز النحويون بدأت بيسم الله فادخلوا حرف الجر على بسم، وبنيت على الكسر مع أن الأصل في الحروف التي تكون للمعاني أن تكون مفتوحة لحقة الفتحة. قيل كسرت الباء لتكون حركتها شبيهة بعملها، وقيل للفرق بين ما لا يكون إلا حرفاً وبين ما قد يكون اسماً نحو الكاف، وقيل لشبهها باللام الجارة، وكسرت اللام الجارة مع المضمر تشبيهاً له بالمظهر، وخفضت بالباء ما بعدها ليفرقوا بين عمل الحرف وعمل الفعل، فإن الفعل يرفع الفاعل وينصب المفعول، فلم يبق للحرف

(17) في الأصل بالعجاوين وهو خطأ في النسخ ليس غير.

من الحركات إلا الحفص. وقيل لما كان لا معنى لها في الأفعال لزمتم الأسماء، فلما لزمتم الأسماء عملت إعرابا لا يكون إلا في الأسماء وهو الحفص.

رابعا — وجه الفصاحة :

هي في الإفصاح بها حرف مجهور شديد، ومخرجه من الشفتين، وهو حرف تهج من أحرف الدلاقة، وهي بحسب ذلك صوت، غير مشتقة، ولا متصرفة، بل جامدة. ويكون اللفظ الدال عليها من حيث كذلك غير معرب، بل ساكن الآخر، غير موقع موقع الأسماء من حيث هي غير جزء من الصيغة الملفوظة، بل بنفسها يكون اللفظ الدال عليها معربا موقعا موقع الأسماء، ويعرض لها التعريف والتكثير والتثنية والجمع، وكذلك سائر حروف المعجم.

وفي الباء من أساليب البديع المشابهة كما ذكرنا في النحو من شبهها باللام الجارة، وشبه حركتها بعملها.

وفيها المناسبة. نسبة تعلقها إلى الاسم المجرور بها كنسبة الكسرة إلى الباء في اللزوم بعد الوضع، ونسبة الباء إلى حركتها بالكسر كنسبة الفعل إلى حركة حدوثه المنخفضة عن الاسم، ونسبة الباء الجارة إلى باب العلم، كنسبة اللام الجارة إلى باب الوجود. واختصت الباء باب العلم وهو شيء لين باطن، كما اختصت حركتها بالباء وهي شيء لين باطن.

وفيها المشاكلة. الباء تخرج من بين الشفتين بالتصاق فشاكلت بذلك كل ملتصق بالدلالة عليه، والمشاكلة عقلية.

وفيها النظام الطبيعي والترتيب : الباء من مبدأ الفم حسا وهي مبدأ البسملة نطقا.

وفيها الطباق. إذا اعتبرت الأفعال عن الاسم كانت متصلة، وإذا اعتبرتها دالة على الاسم كانت منفصلة.

والباء مطلق الاضافة، فتتناول هاتين الاضافتين المتضادتين باعتبار.

وفيها الخافف لأن دلالاتها اضافة، ولم يذكر المضاف بها إذ ما بقي من الكلام

دليل عليه.

وفيها الإيجاز والاختصار لأنها حرف واحد دال على معان كثيرة على اجمال. وفيها التضمن، لأنها يصدق هنا على معانيها.

وفيها التتبع، لأنها دالة على ما هي تابعة له وهو المتعلق بالاسم.

وفيها الإشارة، لأنها حرف واحد اشتمل على معان كثيرة للمحة دالة.

خامسا — وجه البلاغة :

الباء تحتل النقل والتعدي، وتحتل ان تكون حالية كما ذكر في وجه النحو، وهي هنا تعمهما فهو أبلغ من انفرادها بأحدهما. وهي أيضا تدل على اضافة الفعل إلى الاسم، وهذه الاضافة على وجهين : نسبة صدور الفعل عن الاسم الفاعل في الأكوان، ونسبة دلالة الفعل على الاسم في العرفان. فالباء لمجموعهما وهو أبلغ من احدهما. وحذف مضاف الباء في الذكر ليعم في الاجمال جميع الأفعال، فإذا أراد العبد القيام أضمر أقوم بسم الله، وإذا أراد القعود أضمر أقعد، وإذا أراد الأكل والشرب أضمر آكل وأشرب، وقيل الاضمار في هذه التفاصيل لازم أبدا، وهو أحسن من الاظهار، ويكتفي عنه بالباء.

والغرض أيضا من الاضافة التخصيص والتعريف اللازم من حيث أن اسم الله اختص بتكوين الأفعال ويجعلها دالة عليه بالباء لسامعها، لأن القرآن جيء به على الاصالة، فكل ما يحتمله اللفظ وان كان بعيدا في التأويل هو مراد التفهيم، ويؤخذ منه بالأحسن في كل موضع من التصريف، فقد يكون في بعض المواضع، البعيد أقرب، والمؤول أصوب، والضعيف قد يعود أقوى، والغامض قد يصير أولى، فلا يطرح شيء من المعاني التي يحتملها اللفظ، ولذلك قد تؤخذ أحكام غير المنطوق من المنطوق الغامض الدلالة عليه، وهو من شريف البلاغة، وعلي الفصاحة.

واعلم أنه كما كان إدراكنا مستندا إلى الوجود وملتصقا به، لأن حق الادراك لا ينفك عن حق الوجود، كانت الباء مشاكلة له، فتدل بدخولها على الكلمة على ان معناها محصل الادراك على حق الوجود، لأنها جاءت أول تعليم الرب القرآن في بسم الله المبدوء به في البيان. وقال تعالى في اشهادنا على انفسنا : ﴿ألمست

بربكم⁽¹⁸⁾، فبالثابت المحقق قرر ابطال نفيه. فالهمزة للثابت تقرر، فهذا النفي وهم في الادراك مقدر، وبطلانه في الوجود على التحصيل ثابت مقرر، والتصق النفي الموهوم بالثبوت المعلوم واستند إليه بالباء.

ولاستحكام باب النفي في باب الادراك كثر استعمال الباء في النفي حتى صارت يعطف على موضعها بالقرينة في مثل قول الشاعر :

بدا لي أني لست مدرك ماضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا
على رواية خفض سابق، ألا ترى كيف حقق حصوله بقوله بدا لي فكان موضع مدرك موضع الباء لزوما، فحذف الباء وهو يريدها، ودل على مراده بالمعطوف المخفوض تنبيها على أن محصل ما بدا له كان بالاستدلال.

وعلى عكس ذلك قال الشاعر :

معاوي إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد
لما كان نفي كوننا جبالا معلوما بالضرورة، ونفي كوننا حديدا كذلك. لكن الجبال في الأرض غير منتقلة عنها، والحديد متكون منها وهو لبوس لنا وآلة لأعمالنا نقوى به عليها. فالحديد وصف مشارك ومخالط لنا ليس هو للجبال، فتفاوت النفي، فكان أبلغ تحصيلا في الجبال، فعطف الحديد الأنقص نفيًا على موضع الباء اشعارًا بذلك. فكان الشاعر قال لسنا بالجبال البعيدة من صفاتنا، ولا الحديد الأقرب منه إلينا. كأنه حين قال لسنا بالجبال، قيل له إن لم تكونوا جبالا تكونوا حديدا لاستعانتكم به في لبوسكم وآلاتكم، فيجوز في العقل أن تكون الابدان منه فقال ولا الحديد.

وكذلك قولهم ما زيد بجبان ولا بخيلا بالخفض وبالنصب، فوجه النصب انخطاؤه عن رتبة الأول في التصديق لأن كل من يوجد بنفسه يوجد بماله وينعكس، فنفي الجبن أبلغ في المدح من نفي البخل، ومامن شيء إلا وهو يعمل عمله كما

(18) الاعراف 172 والمراد قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ. قَالُوا بَلَىٰ﴾.

جاء في قول الله تعالى : ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁽¹⁹⁾ معناه الالقاء الاختياري المحصل لنا العلم بالتهلكة فيه، فتندرج اسبابها في النهي والله أعلم. وكما تدل على الالتصاق في الآلات ونحوها، تدل على الصاق معنيين في لفظ واحد كما جاء في قوله تعالى : ﴿وَكُفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾.

إذا كفى الله لزم الاكتفاء به، فصار المعنى كفى بالله فاكتفوا بالله. الباء تطلب متعلقا يناسبها وهو فعل الأمر، وكفى يطلب فاعلا، ونسبة كفى إلى فاعله كنسبة اكتفوا إلى بالله، حذف الوسطان وذكر الطرفين لدلالتهما على المحذوف، فهو عندي من أسلوب الحذف في التناسبة للإيجاز والاختصار كذلك قوله تعالى ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ معناه آمنوا الله وأقروا بالله ، فإن آمن يتعدى بنفسه فهو يطلب منصوبا، والمجرور يطلب حرف الجر منه متعلقا يناسبه. فهو من المتناسب : حذف الوسطان، واكتفى بالطرفين للإيجاز والاختصار، فالتصق معنى أقروا بمعنى صدقوا في معنى آمنوا فصار فعل آمنوا مركبا، ولذلك أجمع العلماء على أن من آمن بقلبه، ولم يقر بلسانه أنه كافر، لأن الايمان يلزمه الاقرار، وهو ملتصق به مضمن فيه بالباء.

وقوله تعالى : ﴿جزاء سيئة مثلها﴾⁽²⁰⁾ غذا من باب الادراك والتحصيل، أنه التصق الجزاء بصفة المثل المستلزمة للموصوف، ولم يظهر الموصوف لأنه إنما يظهر في الآخرة هنالك، إنما سوء المثل المذكور بذلك عليه قوله تعالى : ﴿وترهقهم ذلة﴾ إلى تمام الآية⁽²¹⁾ وقد قال تعالى : «جزاء سيئة سيئة مثلها»⁽²²⁾ هذا من باب الوجود، لأنه ذكر الموصوف والصفة معا، وفيه ظهر الجزاء سيئة، يدل ذلك

(19) البقرة 195.

(20) سورة يونس 27.

(21) يقول تعالى : ﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَىٰ وَزِيَادَةً، وَلَا يَرْهَقُ وَجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ، أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مَظْلَمًا، أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(22) الشورى 40.

عليه قوله تعالى : ﴿فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾⁽²³⁾

وقوله تعالى تنبت بالدهن⁽²⁴⁾ لزم منه ان الدهن ملتصق مختلط بنباتها :

وجاء في الشعر :

فكفى بنا فضلا على من غيرنا حب النبي محمد إيانا
أدخل فيه الباء على المفعول وهو شاذ إنما تدخل على الفاعل. ومعنى البيت
عندي كفانا فاكثفوا بنا في فضلنا لذلك الحب، فهو على نحو ما تقدم من أسلوب
الحذف في المناسبة. وقد تكون الباء دخلت على الفاعل المضمر ويكون حكم
النبي بدل منه على الموضع بدل اشتغال كما قال بعض الأدباء :

إذا لاقيت قومي فاسألهم كفى قوما بصاحبهم خيرا
قيل انه من المقلوب، ومعناه كفى يقوم صاحبهم خيرا، وليس كذلك بل هو
عندي من أسلوب الحذف في المناسبة، إذ لو قال الشاعر كفى بالقوم صاحبهم
لم ينكسر الوزن وزال القلب فليس ثم ضرورة دعت إلى القلب، وإنما معناه كفى
القوم صاحبهم خيرا عن سائلهم فاكثفوا بصاحبهم لأنه لما كفى لزم الاكتفاء به،
فليس معناه اكتف بالقوم عن صاحبهم الذي هو معنى قول من قال بالقلب.
كذلك جاءت الباء مع المبتدأ في حرف واحد في قولهم بحسبك درهم لأن
في معنى حسب الاكتفاء، فهو مبتدأ تضمن أمرا بالاكتفاء كأنه قال ليكفك درهم
فضمنت الباء بدلالتها على اللزوم معنى الابتداء ومعنى الأمر وألصقتهما معا فنابت
مناب لام الامر بالكفاية للزومه معنى حسبك.

وقولهم عرفته بزید معناه جعلته يعرف بهذا الاسم :

ألصقته به في التعريف، وعرفته زيدا معناه أعلمته إياه. وقولهم أمرتك بالخير
معناه ألصقت أمرى بما هو معروف محصل أنه الخير، وأمرتك الخير معناه التعريف

(23) نفس الآية يقول الله تعالى : ﴿وحزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله،
إنه لا يحب الظالمين.﴾

(24) المؤمنون 20.

فإن المأمور به خير، وقولهم خشنت بصدرة أي في صدره فألصقتها وضمها
صدرة. وعلى هذا تكون زيادتها أبدا لزيادة معنى والله أعلم.

وإذا قلت مررت بزيد وبعمرو فقد أضفت المرور إضافتين إلى زيد وإلى عمرو،
ويدل ذلك على اختلافها في اضافة المرور اليهما وانهما لم يجتمعا في الاضافة في
اخبارك عنهما بذلك، وان قلت مررت بزيد وعمرو فهي اضافة واحدة اليهما
وجمعتهما في اخبارك عنهما بتلك الاضافة كما فرقتهما في اخبارك عنهما في الاول.
وقد يكون الجمع في الاخبار اخبارا عن الجمع في الوجود، وقد لا يكون،
وكذلك التفريق.

وفي غريب مواضع الباء ما قال الشاعر :

فأصبحن لا يسألنه عن بما به أصد في علق الهوى أم تصوبا
قال ابن جني زاد الباء وفصل بما بين عن وما جرته. وليس كما قال. بل في
المعنى تركيب، والباء للتعليل، فالمعنى لا يسألنه عن تغير حاله بسبب الهوى الذي
به فإن ما به من الهوى تغير حاله ضرورة، فألصق مجرور عن بما به من الهوى
بالباء، وحذف مجرور عن لدلالة صعد أم صوب عليه اللازم له. ففي الباء دلالة
على لزوم تغير حاله لأجل هوائه وذلك يوجب لمن السؤال، فتركهن السؤال
اللازم يدل على أنهن لا يعبان بحاله اللازمة له من هوائه، مع علمهن بذلك،
فلو زالت الباء لزال هذا المعنى، وهو من غرض الشاعر فلزمت الباء لذلك.

وقال شاعر آخر من بيت له يذكر سحابا :

شربن بماء البحر ثم ترفعت

قال بعضهم الباء بمعنى من. وجعلها ابن جني زائدة، وقال ان العدول عنها
تعسف، والذي عندي فيه، أن الشاعر ألصق موضع شربهن بماء البحر وشربهن
في تلك الحالة لازم، فزاد الباء لذلك المعنى. ويحتمل أيضا الباء الظرف، أي
شربن في ماء البحر، وتحتمل الباء أيضا التبعية على قول من يثبت، وهو معنى
من الذي حكاه ابن جني عن بعضهم لأنه لو زالت الباء لاحتمل شربن جميعه،
فثبتت الباء لذلك.

سادسا — وجه أصول الدين :

الكسرة للباء عرض لازم في الوجود في هذا الموضع، والباء أيضا عرض لأنها من الكم المنفصل وهو عرض، فكيف عرض العرض للعرض وهو قيام معنى بمعنى وذلك محال ؟.

وجوابه أن الباء هي عرض من حيث هي صوت، والكسرة عرض من حيث هي تريقق الصوت، والعرضان معا يحملهما جسم الهواء المتدفع من الصدر بالحجاب، فقاما معا به، فلم يقم أحد العرضين بالآخر.

الباء يؤخذ من اشارتها الاستدلال باللزوم على مقتضى الاسم في الوجود. الباء تدل على الاضافة وهي متأخرة عن المضاف وقد تقدمت هنا، ووجه ذلك أن المتأخر وجودا متقدم في الاستدلال لضرورة اللزوم.

الاصاق عين المتصقين فلا ينقسم في نفسه لأنه عرض، وإنما ينقسم باعتبار التوجهات.

الباء تدل على لزوم صدور الفعل عن فاعله، وعلى لزوم دلالة على فاعله، وعلى أن فاعله بالصفات التي تأتي بها صدور الفعل عنه. وصدوره ودلالته نسبتان لازمتان لذات الفعل، يزول بزوالهما وتزولان بزواله، ونسبة الصدور ممكنة، ونسبة الدلالة ضرورية، والاحكام العقلية والنسب الوجودية والدلالية هي لازمة الفعل وراجعة إليه، يدل عليه تعلق الباء به، والفاعل عن ذلك بذاته وصفاته لأنه ليس هو من أجل فعله، ولا من أجل الدلالة عليه، بل هو لحقه في ذاته.

متعلق الباء معدوم لذاته، موجود بانتسابه، ولولا نسبته لفاعله ما وجد، فالباء تشير إلى عدم كل ما سوى الله تعالى، وحدوثه بعد أن لم يكن، ففيها دلالة على حدوث العالم، وان لوجوده مفتتحا، وأن وجوده كعدمه في عدم التأثير.

وفيها دلالة على قدم الله وثبوت أزليته.

ففي الباء المعارف العقلية كلها لائحة بلمحة واضحة، فيفهم منها وحدة كلام الله المفهم الكثير متفقات ومختلفات، وان الله متكلم، لأنه يفهم ويعلم، وأنه قدير،

لأنه يوجد المتعلق باسمه، وانه عالم، لأنه اخترع ذلك كله من عنده، وانه يعلم معلومات بعلمه لأنها عنه كانت، ولم يكن هو عنها، ولا هي عنها، فهي من لا هي عن هو، قل هو الله أحد، وكل ما سواه باطل، لاذات لما سواه، ولا صفة إلا خلقها من خلقه، وأنه سميع بصير، لأنه يخلق الأصوات ومعانيها في الخلق، وهو الذي يجلي ما يشاء ويكشفه للادراك، فكله منكشف له بعلمه، وأنه يريد لأنه رجح وجود الموجودات المتعلقة باسمه، على عدمها المتعلق بها، ورجح عدم المعدومات المتعلق بها على وجودها المتعلق باسمه، وكله بمشيئته وعلمه، فهو حي قيوم.

والباء تنبه على احاطة الالهية، وسعة الرحمانية، وولاية الرحيمية، ففيها افهام المبادئ والغايات والمراق في مزيد الرحمات.

سابعا — وجه أصول الفقه :

الباء جامعة لمعاني الاضافة الى الاسم، واطهارها مع عدم متعلقها يدل على ظهور اضافة الفعل إلى الاسم قبل ظهور العمل، فيلزم منه تقديم الذكر في الأعمال، انما الأعمال بالنيات، والتزامه واجب، وبه يصح العمل، واليه مستند الافعال كلها، وبه تؤكد في الوجود، من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت.

ولما جاءت في أول الكتاب للتفهيم، وزوال الجهالة بالتعليم، وجب التفهم والتعلم، ولزم المعلق باسم الله في جميع الأمور، وهو معنى التزام التشريع في كل شيء، طلب العلم فريضة، فلا يقدم على شيء ولا يحجم عن شيء إلا بمقتضى اسم الله، وعلى قدر الاستطاعة.

كل ذلك تشير إليه الباء، فيندرج تحتها جميع المعارف الشرعية لأنها بسم الله نزلت، وبأمره شرعت ولزمت.

والباء حقيقة في جميع معانيها، على أنها مشتركة، أو على أنها متواطئة، أو حقيقة في البعض، فإن اعتبر الضم الاضافي فيها كانت متواطئة، وان اعتبر الالصاق في الكل كانت حقيقة في الحسيات، مجازا في المعاني.

والمشترك وضعاً قد يكون معه وصف مشترك لمعانيه، فيصير باعتباره متواطفاً ان كان على السوية في محل افراده، أو مشككاً ان كان لا على السوية فيها. والمتواطىء وضعاً قد تكون أفراده متباينة الصفات، فيصير بها اللفظ مشتركاً ان كانت الصفات وجودية، أو كالمشترك ان كانت حالية، وبالجملة فقد تختلف المتفقة الذوات في وصف، وقد تتفق المختلفة الذوات في وصف. والوصف اما من باب الوجود، واما من باب الادراك، ولذلك اختلف الفقهاء هل الاختلاف في الصفات كالاختلاف بالذوات أم لا؟

ثامناً — وجه الفقه :

الباء تشير بما فيها من المناسبة إلى جواز القياس، وبلزومها إلى جواز الاستدلال، وبتعلقها بالمسكوت إلى جواز رد الممكن إلى حكم المنطوق ومقتضاه. والاشارات من الأعجم كالعبارات من الألسن، وما عليه رائحة من الوحي أولاً كما لا رائحة عليه منه في الاستعمال، فبذلك يصح الاتباع والتبري من الابتداع. وكل هذا تصريح على لازم ذلك التأصيل، فلا علم ولا عمل إلا وهو داخل تحت الباء مجملاً، ويفصل الله منه ما يشاء لمن يشاء.

والذي يتعلق بها في نفسها من الأحكام، أنه لا تجوز التلاوة بغيرها من الحروف، ولا تحريفها عن وجه مشهور تلاوتها، ولا اسقاطها عملاً بالاصحاحات : لازماً ثبت، لا يرتفع إلا بدليل، فلا يجوز تغييرها.

تاسعاً — وجه التصوف :

روي عن عيسى بن مريم عليه السلام أنه قعد بين يدي مؤدب فقال له المؤدب قل : بسم الله الرحمن الرحيم، فقال عيسى ما بسم الله ؟ فقال المؤدب لا أدري. فقال عيسى الباء بباء الله، والسين سناء الله، والميم ملكه، وكذلك ورد عن جعفر الصادق في معنى بسم الله، وكذلك قال الحسن إلا أنه قال والميم مجده. وروى مثله أيضاً عن جعفر.

وروى عن جعفر أيضاً أنه قال بسم ثلاثة أحرف، فالباء باب النبوة، والسين

سر النبوة الذي يفهمه عن النبي خواص أمته، والميم مملكته التي تعم الأبيض والأسود، فهذا تفسير لأرباب القلوب، المتطلعين في الوحي للغيوب.

وبالباء، تعلق الأبناء، لوصل الأحياء، لأن الباء من بسم الله في باب ادراكنا بمنزلة الكاف من الامر بالكون، وذلك لأن الأشياء تتحقق باسم الله في الادراك، كما تتحقق بكن في الوجود، فيسم الله يترقى الادراك إلى الاسلام والايمان والاحسان، كما تنزل بأمره الأكوان إلى الأعيان والعرفان.

والباء وصلة النوعين، ومفتاح البابين، ولها حيلة الاضافات، ووجوه الملازمات، ووجه الفعل منها هالك، ووجه الاسم منها باق، كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون. وأنت بإدراكك كالباء بكسرتها، ففك الدلالة على عبوديتك للرؤية المصاحبة لك، المستند أنت لها، فاقطع عنك سواه، وإن كنت تقتضي متعلقها بظاهرك كما قطع عن الباء غير اسمه فلم يقدم عليها شيئاً، ولم يصلها بغير اسمه فما أسعد من صحت له نسبة الباء إليه، فأكل مما ذكر اسم الله عليه، وسمى الله في ابتدائه بحمده، وتعلق به في فتح معاني كتابه الذي هو مجمل بين الباء والسين والحمد لله رب العالمين.

عاشرًا — وجه اعجازها وحكمتها :

ان الباء مشكلة بصورتها الوجودية للالصاق، وابتداء محلها من جهة الحس للبدائيات الادراكية، ولكسرتها على انكسار الأثر، وانتظام ذلك كله ليس هو من عمل الانسان، انما هو الله تعالى. هو الذي نزل التفهيم للتفهم بعد الخلق، ووصل بينهما بالربط، وأخر ذلك كله وجوداً، وحلا في ذات الانسان ادراكاً حتى فهمه فحكاه تلاوة.

الباء معجزة بحقيقة معناها، وهي أيضاً على مجرى الافادة بحسب حكايتها بعد تعلمها، وإنما جيء بها من وجهها الذي جيء بها منه قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ (25).

ولا يكون غير الباء من الحروف يؤدي معناها، ولا نظير لها في غير العربية لأنه يغير مخرجها، ولا يشاكل بالعقل النظام الطبيعي الذي لها وتغير الألفاظ الكاملة بجعلها إلى نقص المعنى، بخلاف تغير الألفاظ القاصرة إلى الكاملة. وإذا لم يصح ذلك في الحرف، لم يصح في الكلمة المركبة منه، ولا في المركب من الكلمات المركبة من المركبة منه فلذلك أعجز نظم القرآن كما أعجز معناه.

وللقرآن أسلوب انفرد به، وهو تنزل الخطاب بحسب الحق من نفس الأمر لحق الوجود لحق الادراك ويرقي العقول من الادراك والفهوم المعهودة الى حق الوجود بحسب نفس الأمر. وكله بأحسن البيان فيه. قال تعالى (26): ﴿وَلَا يَاتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.

وهذا الأسلوب لا ينكرونه ولا يستطيعونه، فإن البلغاء من الخلق إذا اجتهدوا في بلاغتهم في أرفع رتبة فصاحتهم فإنما يأتون بما يأتون على قدر فهمهم ومبلغ علمهم، لا على حقيقة نفس الأمر، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ، إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ، وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (27) فبيان الخلق حكاية لا محكي، والحق في المحكي لا في الحكاية، والقرآن جاء لبيان حق الأشياء من الوجه الذي عجزنا عنه فأفصح بما لا نعجز عنه على وجهه في نظم مالا نعجز عنه: نعجز عنه بحسب أسلوب تنزله الى الفهم، وترقيه بالعقول في درجات التحقيق على أوسع مسلك وأوضح طريق، ويرشد الأبواب، إلى الاصابة في تدبر الكتاب، وإذا فهمناه حكيمناه، ولم يكن قبل ذلك انتحلناه، فالحق يحبه ويرده، والمبطل يشنؤه ويرده، وهو يشهد على المبطل بالضلال، وللمحق بالهدى والكمال: ﴿وَأَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (28) أجمع في القضية بين حرفي التوكيد، فظهر لك كظهورهما الرأي الرشيد. برهانه يلزم الفريقين، ويانه يوضح الطريقين، وغرضه التصريف الحق، على التفصيل الحق، على التأصيل الحق، بحسب نفس الأمر. وهو

غرض لا تعانده الطباع، ولا تمجه الأسماع، ونوره يهدي في الألوهية للتوحيد، وفي الربوبية للتفريد، ومزيد ربحانه يقوي الأرواح والجسوم، ويفيد الاطمئنان والعلوم، ومن تدبره تبصر، ومن عقله تذكر، ومن سلك عرف، ومن لم يسلك وقف والواقف إما مومن في عهدة سالم، وإما كافر في عهدة ظالم. اللهم اجعلنا من الفائزين وادخلنا برحمتك في عبادك الصالحين (29).

(26) الفرقان 33.

(27) النحل 74.

(28) سورة سبأ 24.

(29) جاء في آخر المخطوطة الموجودة بالقرويين ما يأتي :

نجز بتوفيق الله سبحانه وإحسان عونه لستة عشر مضت من صفر عام ستة وأربعين وسبع مائة وصلى الله على سيدنا محمد ونسخ من المنسوخ من خط المؤلف نفعه الله ونفع.

(4)

دراسة حول

كتاب الروض المريع في صناعة البديع^(١)

أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي المعروف بابن البناء

لقد تعددت الدراسات البلاغية وتنوعت وأصبحت الكتب المهمة بها متداولة بين أيدي الناس يتتبعون بواسطتها ما أنتجته القرائح وما توصل إليه الباحثون الأولون من قواعد بيانية تمهد الطريق أمام الذين يريدون الاطلاع على الأساليب العامة ليقتدوا بها وليجعلوها سبيلا إلى التعبير السليم.

ولقد تطورت الأبحاث وتعددت المصطلحات والمناهج وتتبع النقاد والملاحظون مختلف الأساليب المعهودة فاستنتجوا منها قواعد بيانية جعلت لبنة لعلوم البلاغة والدروس البيان.

وحاول العلماء ما أمكنهم أن يبحثوا عن أيسر السبل التعليمية ليقدموا بها القواعد الرائدة التي يتيسر معها الأخذ بزمام البلاغة فلا تبقى قواعدها جافة ولكنها تندمج مع البيان العربي وتكون سبيلا إلى فهم القرآن والسنة. ولهذا نرى بعض العاماء يوحون في مؤلفاتهم بهذه الغاية ويجعلونها مقصدا واضحا في كتبهم.

ومن هؤلاء العالم المغربي الشهير أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي المعروف بابن البناء العددي المتوفى سنة 721 هجرية. فهو لم يقتصر في معارفه على ما اشتهر به من دراسات رياضية وفلكية وفلسفية ولكنه أضاف إلى ذلك

(١) وجهت هذه الدراسة بالأذاعة الجهوية بفاس على الأمواج الوطنية في شهر فبراير من سنة 1984 ضمن البرنامج الذي يحمل اسم نصوص وهوامش.

الاهتمام بالعلوم البلاغية نظرا لما له من الاطلاع على أساليب القرآن ومعانيه، وحاول المزج بين روح البيان وقواعد المنطق فألف كتيباً صغيراً ولكنه مفيداً جداً سماه : الروض المريع في صناعة البديع. ما زالت خزانة القرويين تحتفظ بنسخة منه جيدة النسخ واضحة العبارة سنجعلها موضوع بحثنا هذا.

لقد عمد المؤلف إلى اختيار هذا الاسم لكتابه إيماء لما يهدف إليه من معاني الاختصاص ورغبة منه في الأشعار بأن خطته ستكون منتجة ومفيدة، وهو لم يرد أن يكون مقلداً لكل التقليد في نقل المصطلحات، أو في اتباع المناهج السابقة، ولكنه كان يحاول أن يبحث عن تقسيمات تدريجية محددة للمعاني والألفاظ، ومقوية للدلالات، ورابطة بين أنواع الخطاب، فكان كتابه بسبب ذلك دقيق العبارة، سليم الإشارة، عازفاً عن الحشو والاطناب، غير مخل بالنتائج ولا بالأسباب.

ولقد انطلق من مفهوم بدهي فيما يتعلق بصورة اللفظ وحقيقة المعنى سواء من حيث الأفراد أو التركيب، أي سواء من حيث دراسة اللفظ والمعنى مجردين عن الارتباط الدلالي، أو دراستهما بعد ذلك الارتباط. ومنظوره في ذلك أن الدراسة الأولى متعلقة باللفظ من حيث كونه لفظاً، سواء من حيث حقيقة بنيته وما يتصل بها من قواعد التصريف ومتنوعات الاشتقاق، أو من حيث وضعه داخل التركيب اللغوي، وما يتعلق بذلك من قواعد النحو وقوانين الاعراب. وأن الدراسة الثانية تتصل بالدلالات الوضعية والتضمينية والالتزامية المتصلات بالمنطوق والمفهوم والمعقول.

وأثناء حديثه عن الدلالات، أشار إلى تقسيم الجملة إلى إنشاء وطلب، كما أشار إلى أن الكلام ينقسم إلى قسمين : قسم منظوم، وهو الموزون المقفى، وقسم منشور، وهو ما عدا القسم الأول السابق. ثم قال بعد ذلك : (ص 3). «ويستعمل كل واحد منهما في المحاطبات وهي على خمسة أنحاء على ما أحصيت قديماً.

الأول البرهان، وهو الخطاب بأقوال اضطرارية يحصل عنها اليقين.

والثاني الجدل، وهو الخطاب بأقوال مشهورة يحصل عنها الظن الغالب.

والثالث الخطابة، وهو الخطاب بأقوال مقبولة يحصل عنها الاقتناع.

وهذه الثلاثة الأقسام، هي التي تستعمل في طريق الحق، وقال الله عز وجل : ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (سورة النحل 125).

والرابع الشعر، وهو الخطاب بأقوال كاذبة مخيلة على سبيل المحاكاة يحصل عنها استفزاز بالتوهمات.

والخامس المغالطة، وهي الخطاب بأقوال كاذبة يحصل عنها ظهور ما ليس بحق أنه حق.

وهذان القسمان خارجان عن باب العلم وداخلان في باب الجهل.

فالمنظوم إذن يكون شعرا وغير شعر كما أن الشعر يكون منظوما وغير منظوم وأهل العرف يسمون المنظوم كله شعرا ولا يسمون شيئا من المنشور شعرا فعرض من أجل ذلك اشتراك في اسم الشعر.

وما تعرض له ابن البناء مازال إلى الآن موضوعا قائم الذات نظرا لكون مفهوم الشعر في أنواع الخطابات كان مجالا للحديث عنه من حيث كونه يعتمد على الخيال وبشر النزوات لا من حيث كونه يعتمد على الوزن والقافية لكن العرف غلب على المقفى الموزون ما لم يتبادل ابتداء لا يجعله نظما لبعض المعلومات المجردة المتعلقة ببعض الفنون فإذا دل على حكمة عقلية أو عبر عن تجربة ومعاناة ولم يعمد إلى التوليد والخيال وكانت معانيه مقبولة فإنهم أبقوه مدمجا في الفن الشعري حسب ما هو معروف ومتداول.

وانطلاقا من المقدمات السابقة تعرض المؤلف إلى الحديث عن الحفظة والمجاز وإلى ربط بين المعاني والألفاظ فيما يتعلق بالدلالة وفيما يتعلق بالكلام إلى المخاطبين ومن المبالغة تقتضى الحال بالاعتماد على ما لا يحدس بها غموض في المعنى ولا إيهام في المقاصد.

وبمقدار وجود هذه الملاءمة تتحقق تواجد البلاغة والفصاحة وبمقدار فقدها تنقص قيمة التعبير ويقع الخلل في التواصل اللغوي والتفاهم البشري. ولهذا كانت الصناعة البديعية هي البحث عن تحقيق الغرض من الكلام بإيجازا وإطنابا وحقيقة ومجازا، وأما المعاني في حد ذاتها فهي البيان ذاته، ومن ثم كان علم البيان سابقا لصناعة البديع، وكان لدينا لا يتصل بالألفاظ والتراكيب من حيث استعمالها للوصول إلى المعاني المقصودة لأن هذا الاستعمال متصل بالطريقة الأدائية المعبرة عما في النفس من إحساسات والمصورة لما في الفكر من أفكار، فهو صناعة وليس بأصل ولهذا قال : (ص 5) «فصناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود ومستندها علم البيان وهو شيء يفيضه الحق من عنده على الأذهان، ويشهد به العقل الصريح لا باستفادة من إنسان، إنما يحصل من المخلوقين التنبيه على العلم الذي علمه الله خلقه قال تعالى : ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عِلْمَهُ الْبَيَانُ﴾ وقال : ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾.

ولهذا صارت الكليات كلها مندمجة في علم البيان سواء كانت تتعلق بالأدب أو كانت تتعلق بغيره أما الصناعة فهي متيدة بوسائل التعبير ففرق عنده بين علم البيان وصناعة البيان لأن العلم لا ينحصر والصناعة تنحصر وهو منظور قد استمدته من رؤيته العلمية التي جعلته يعتبر العلم فيضا روحانيا لدينا وبيانا إلهيا مودعا في الخلق يظهره الإنسان بواسطة ما تعلم من صناعة.

وهو بهذا الرأي حاول ألا يكون مقلدا لمن سبقوه في منهجية البحث ولا في الارتباط بجميع المصطلحات البلاغية لأنه قد حور بعض المصطلحات عن معانيها المعهودة وأدمج أحيانا بعض الجزئيات المتقاربة في كليات صالحة لضم مجموعات متجانسة.

وبناء على تصوره هذا أدمج في علم البيان بعض القواعد الأساسية في علم المنطق أو في علم الأصول بناء على أنها من الكليات المتصلة بالبيان، لا من الوسائل التعبيرية الداخلة في صناعة البيان.

وللبرهنة على قوله قال : (ص 5).

«ومن علم البيان قاعدة وهي أن المرجوح لا يؤثر في الراجح لاختلاف مرتبتها بالقوة والضعف؛ والقوي يدفع الضعيف طبعاً وعقلاً وكذلك الإمكان لا يقدرح إنما يقدرح وجود الممكن لا إمكانه فإن إمكانه عدم، والعدم لا يقدرح في الوجود وكذلك سائر القواعد الكلية المشتركة لبيان جزئية، كلها هي من علم البيان». وبناء على ما تقدم يتبين لنا أنه لا يمكن حصر القواعد الكلية. في حين يمكن تحييد ظواهر التعبير وتقريب عناصر الأداء التي هي موضوع صناعة البديع. وتنحصر هذه الصناعة في أمرين :

الأمر الأول في المنحى التعبيري المتعلق بالإيجاز والإطناب والمساواة وما يتصل بذلك.

الامر الثاني في ملاءمة الكلام للأغراض المقصودة وفق أسلوب يختاره الشاعر أو الكاتب، وقد عبر عنه المؤلف بمواجهة المعنى نحو الغرض المقصود. ولقد اشترط المؤلف في الأمر الأول ان تكون الألفاظ المؤدية للمعنى المقصود مطابقة لما يقتضيه الحال من الإيجاز والإطناب والمساواة، فلا يستعمل الأديب حشواً في كلامه، ولا يخل بواجب، لأن هذه المقاييس التعبيرية لها دور فعال في أداء المعنى فمن أخل بها فقد أخل بعناصر البلاغة وأفسد عليه وعلى الناس طرق البيان.

أما الأمر الثاني فقد أدمجه في عناصر أولية ترد إليها جميع المصطلحات وإن اختلفت لأن مدار الأمر يتعلق بالكليات لا بالكلمات المعبرة عنها، فإذا اتحدت المفاهيم وتبلورت المقاصد فلا ضير في هذا الاختلاف لأنه شكلي محض لا يتصل بجوهر الموضوع، وإنما يتصل بالإطار الخارجي فقط. وقد أفصح عن ذلك إفصاحاً بينا في آخر كتابه ولاحظ أن صلب المعاني والمقاصد يجب أن يكون مفهوماً وأن المصطلحات التي استعملت من أجل ذلك ينبغي أن تكون واضحة لأن الدلالة في حد ذاتها ليست محصورة باللفظ الخارجي وإنما هي محصورة بالقصد الذي يشرح به الواضع لفظه بحيث إذا استطعت ان تجعل للبديع مصطلحات لها مفهوم مشترك بين قصادك وبين الالتقاط منك فإن ذلك لا يضر الجوهر ما دام التواصل

قد حصل بينك وبين من يسمعك ولهذا فإننا قد نجد المعنى الواحد يعبر عنه بمصطلحات مختلفة لكن باعتبارات مختلفة وهذا الاختلاف اللفظي لا يؤثر في المقاصد إذا اتضحت الدلالات.

وعلى هذا الأساس بنى المؤلف طريقته في المجموعات — المتجانسة لتحقيق الدلالة واختصر مجال كلياته وأدمج كثيراً من الأساليب في عموميات مشتركة قرب بها هاته الصناعة وجعلها في متناول علماء النقد ورجال البلاغة وجمعها في أربع مجموعات وضم إلى كل مجموعة ما يناسبها من الأنواع والأشكال التعبيرية وسمى هذه المجموعات بما يأتي :

أولاً — الخروج من شيء إلى شيء.

ثانياً — تشبيه شيء بشيء.

ثالثاً — تبديل شيء بشيء.

رابعاً — تفصيل شيء بشيء.

وفيما يأتي تفصيل الحديث عن هذه المجموعات :

أولاً — الخروج من شيء إلى شيء :

قال ابن البناء : (ص 6)

«فأما الخروج من شيء إلى شيء فقد يخرج من وصف شيء إلى وصف شيء آخر إما تصريحاً ويسمى الخروج قال الله تعالى : ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم، وجدها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض ويعلم ما يخفون وما يعلنون، الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾. (سورة النمل، 23 — 24 — 25 — 26) وإما تضميناً ويسمى الإدماج كقول الشاعر :

أني دهرنا إسعافنا في نفوسنا وأسعفنا فيمن نحب ونكرم
فقلنا له نعماك فيهم أئمتها ودع أمرنا إن المهم المقدم

واكتفى هنا بالمثال دون أن يوضح صورة الادمج اعتمادا على ذكاء القارئ وعلى شهرة هذا المصطلح بين البلاغيين الذين يذكرون أن الشاعر كان يهنيء في البيتين أحد أحبائه وخرج من تلك التهنئة ليرز حالته وليبيدي شكواه وليجعل هذه الشكوى مقصدا من المقاصد التي أدمجها في كلامه إدماجا يوهم فيه المستمع أنه غير مقصود. (انظر خزانة الأدب للحموي ص 457).

وبعد ذلك تحدث عن أنواع الخروج وعن المصطلحات المتصلة به وحاول أن يخلق انساجا بين صفات متقاربة وأن يجعل منها وحدة حسب منظوره وتصوراته سواء كانت تلك المصطلحات موافقة لرأي الجمهور أو كانت مخالفة لهم.

فمن المصطلحات التي أدخلها في الخروج المصطلحات الآتية وتنحصر فيما يأتي :

(1) التفریع :

وهو الخروج من وصف لغيره مع جعل أحد الوصفين أهم من الآخر كقول القائل كلامه أخدع من لطفه ووعدته أكذب من طيفه⁽³⁰⁾.

ومن المعلوم أن هذا المصطلح يطلق عند بعض البديعيين على شكل آخر من التعبير وصفه ابن حجة الحموي في كتابه خزانة الأدب وجعله أسلوبا خاصا بالكلام الذي يبدأ بما النافية خاصة دون غيرها ويكون ذلك النفي متسلطا على اسم موصوف بأحسن أو صافه جمالا أو قبحا ثم يتفرع عن هذا الاسم جملة من حار ومجورور متعلقة به تعلق مدح أو هجاء أو فخر أو نسيب أو غير ذلك ثم يخبر عن ذلك الاسم بأفعل التفضيل فتحصل المساواة بين الاسم المجورور وبين الاسم الداخل عليه ما النافية لأن حرف النفي قد نفى الأفضلية فبقى المساواة.

(30) في الأصل كلامه أخدع من لطفه ووعدته أكذب من طيفه وقد حوّلنا ذلك إلى ما ذكرناه ليكون الاندماج حاصلا بين الصورتين.

ومثل لذلك بقول الأعشى :

ما روضة من رياض الحسن معشبة غناء جاد عليها مسبل هطل
يضاحك الزهر منها كوكب شرق مؤزر بنعيم النسب مكتهل
يوما بأطيب منها طيب رائحة ولا بأحسن منها إذ دنا الأصل
وقد يجيء الفرع والأصل في بيت واحد كقول أبي تمام :

ما ربع مية معمورا يطيف به غيلان أبهى رعى من ربعها الخرب
ولا الخدود وإن أدمين من خجل أشهى إلى ناظري من خدها الترب
فذكر في البيت الأول الأصل والفرع وكذلك في البيت الثاني (خزانة الأدب للحموي ص 414).

(2) الاستطراد :

وهو الخروج لشيء مقصود بصورة أنه غير مقصود ثم بعد ذلك يعود المتكلم إلى الشيء الأول ومثاله قول السموأل :

ونحن أناس لا نرى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسلول
يقرب حب الموت آجالنا لنا وتكرهه آجالهم فتطول

فقول الشاعر إذا ما رأته عامر وسلول استطراد ولوضوحه لم يشر إليه ابن البناء وإنما اكتفى بالاستدلال فقط في حين نرى بعض الكتب التعليمية لا تكتفي بالإشارة وإنما تذكر المقصود مثل ما فعل أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين أثناء تعرضه للبيتين المذكورين (ص 399).

(3) التجريد :

وهو الخروج من إثبات الشيء إلى نفيه بالقوة أو بالفعل كما قال تعالى : ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (المدثر 48).

قال المؤلف : «معناه لا شفاعاة لهم فتنفعهم فليس المراد إثبات شفاعاة غير نافعة بل نفي الشفاعاة لهم ومن المعلوم أن هذا المصطلح لا يطلق على هذا المعنى في أغلب كتب البلاغيين».

(4) الاستدراك (31) :

وهو الخروج من نفي الشيء إلى إثباته هو وغيره مبالغة ومثل له بقول الشاعر :
قف بالديار التي لم يعفها القدم بلى، وغيرها الأرواح والديم
وهذا الخروج هو المعروف عند بعض علماء البديع بالرجوع. وهؤلاء يطلقون
الاستدراك على شيء آخر يتعلق بتوكيد ما يخبر به المتكلم وبتقرير ما يأتي به وذلك
كقول الشاعر :

وإخوان تخذتهم دروعا فكانوها ولكن للأعادي
وخلتهم سهام صائبات فكانوها ولكن في فؤادي
وقالوا قد صفت منا قلوب لقد صدقوا ولكن من ودادي

(5) الاعتراض :

وهو الخروج في أثناء الكلام إلى شيء يعن له في قوله ومثل له بقول الشاعر :
ألا زعمت بنو عيس بأني — ألا كذبت — كبير السن فاني
وقد ورد هذا البيت عند المؤلف مخالفا لما هو عليه في كتاب الصناعتين فقد
نسبه أبو هلال العسكري للناطقة الجعدي ورواه على الشكل الآتي : (ص 394).
ألا زعمت بنو سعد بأني — ألا كذبوا — كبير السن فاني

(6) الالتفات :

ويقال له خطاب التلون وهو خروج من حضور إلى غيبة أو عكسه كقول
امرئ القيس بن عابس الكندي أحد الصحابة :

تطاول ليلاك بالإتمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وبات له ليلة كليلة ذي العابر الأرمد
وذاك من نبل جاءني وخيرته عن أبي الأسود

(31). مكان هذا المصطلح كان في الأصل مباحثا وقد أثبتناه من نسخة أخرى كانت بيد الاستاذ
رخوان ابن شقرون الذي قدم رسالة جامعية حول هذا الكتاب ولقد بسرنا له الاطلاع
على نسخة القرويين والاطلاع على بحثنا هذا قبل نشره.

ولقد أشار بطرس البستاني في كتابه أدباء العرب في الجاهلية وصدر الاسلام
إلى أن هذه الأبيات تنسب خطأ إلى امرئ القيس بن حجر الكندي مع أنها
لامرئ القيس بن عابس واعتمد في ذلك على كتاب معاهد التنصيص على شواهد
التلخيص تأليف الشيخ عبد الرحيم بن أحمد العباسي المتوفى سنة 963 هجرية.
(7) الاعتماد :

وهو الخروج في آخر الكلام إلى معنى لم يبين القول عليه ومثاله قول الشاعر :
متى كان الخيام بذى طلوح سقيت الغيث أيتها الخيام
وهكذا جمع ابن البناء في باب الخروج بين هذه المصطلحات وربط بعضها
ببعض وقرب بين معانيها ومقاصدها.

ولعل الذي يتأمل هذه الطريقة فسيجد أنها بنيت على أساس تعليمي يهدف
إلى خلق ترابط بين الأشياء المتقاربة ليسهل حفظها واسترجاعها معتمدا في ذلك
على أحسن الدلالات وأقربها إلى الذوق السليم والاستشهاد القويم.

ثانيا — تشبيه شيء بشيء :

بين المؤلف عند الحديث عن هذه النقطة أن وجه الشبه يجب أن يكون واضحا
في المشبه به وأن يكون متميزا لشرفه أو سبقه أو لعله من العلل البلاغية وذكر
أن هذا الاعتبار هو الذي يجري عليه مدار هذا الأسلوب ولذلك إذا ما تحيل
الشعراء أو الكتاب أن صفة من الصفات تصبح راجحة في ممدوح ما مثلا فإنهم
بهذا الاعتبار يباح لهم أن يستعملوا التشبيه العكسي وهو المعروف عند البلاغيين
بالتشبيه المقلوب ومثل ذلك بقول الشاعر :

في طلعة الشمس شيء من محاسنها

وفي القضيبي نصيب من ثلثها

وهذا البيت الذي استدلل به متداول في كتب الأدب وهو للبحراني إلا أنه
يروى بشكل آخر فقد جاء صدره في الديوان على الرواية التالية :

في حمرة الورد شيء من ثلثها

وفي القضيبي نصيب من ثلثها

وبعد ذلك جره الاستطراد إلى التمييز بين الحكمة والشعر وقرر أن الغلو والكذب الذي يجوز في التعبير الشعري لا يسمح به في الكلام العقلي المنظم البعيد عن المغالاة.

والسبب في ذلك مرجعه إلى ربط الشعر بالمحاكاة في التشبيه. ولهذا لم يكن للشاعر الحق في أن يتجاوز حدوده ويخترع مما ليس بوجوده لأنه بعمله هذا يخرج من حدود المحاكاة إلى الاختراع والخلق.

وانطلاقاً من هذه العلة عابوا على الشاعر الذي يقول : (ص 9)
فأمطرت لؤلؤاً من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بالبرد
وقالوا إن الصواب يكون في تبديل هذا البيت بالصيغة التالية :

فأمطرت بردا من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بالدرر
من حيث إن إمطار اللؤلؤ غير مشاهد ولا معروف فهو قد حاكى الدمع في انسكابه على خدها بشيء غير موجود ولا معلوم إلا من عنده.

وأشار بعد ذلك إلى القول الذي يرى أن للشعراء الحق في الجموح بخيالهم إلى محاكاة الموجود أو إلى اختراع الصور لأن القوة الشعرية تجعلهم قادرين على ذلك.

وبعد عرض الرأيين تدخل للفصل بينهما فقال : «والقول الأول أنسب لصناعة الشعر والثاني أنسب لمعناه».

ثم تحدث عن أنواع التشبيه فذكر أنه قد يكون بغير حرف فيدخل في باب تبديل شيء بشيء وقد يكون بحرف وهو حينئذ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا.
فالمفرد كقول الناظم :

أرى الليل بمضي والنجوم كأنها عيون الندامى حين مالت إلى الغمض
وأما المركب فكقول الشاعر :

رأت الحميا في الزجاج بكفه فشبهتها بالشمس في البدر في البحر

وكقول الآخر :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي
ولم يكتف المؤلف بتوازي النسب الموجودة في التشبيه المركب بل ربط بهذا الموضوع كل أنواع التناسب البديعية التي يدمجها البلاغيون في المقابلة وفي اللف والنشر المرتب وغير المرتب وكان في هذا الموضوع معتمدا على الجانب العقلي وعلى الموازنات المنطقية والمعادلات المعنوية المنسجمة مع ثقافته العلمية ومعرفته بعناصر التقابل الرياضي وحرص ما أمكنه أن يأتي بالأمثلة الموضحة التي تبين أغراضه وتشرح مقاصده. وقد نبه في كثير من المناسبات أن الهدف البلاغي هو ربط المقاصد بالألفاظ الموحية بها سواء كانت تلك الألفاظ مصطلحات عامة أو كانت موضوعة وضعا جديدا يتلاءم مع سياق الكلام.

وهنا مثل للتشبيه المركب المتناسب بقول الله تعالى في سورة الجمعة (5) :
﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ وقوله تعالى في سورة العنكبوت (41) : ﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا﴾.

وأما ما يتعلق بالمدجات في التناسب فقد أدخل فيها المقابلة وجعلها تشمل المقابلة المعهودة عند علماء البديع كما تشمل ما يعرف عندهم باللف والنشر المرتب. كما أدخل فيها اللف والنشر العكسي وسماه برد الاعجاز على الصدور كما أدخل فيها اللف المختلط وسماه باللف دون أي وصف آخر لأنه لا يعتبر المرتب والعكسي مصطلحين مستقلين بذاتهما في تصوره. إلا أنه في الأمثلة استشهد ببعض ما يستشهدون به فقد استدلل للمقابلة كما تصورها بقول الله تعالى في سورة النبأ (10 — 11) : ﴿وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا﴾ وبقول الله تعالى في سورة القصص (73) : ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله﴾ ومثل لرد الاعجاز على الصدور بقول الله تعالى في سورة آل عمران (106 — 107) : ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون. وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله، هم فيها خالدون﴾.

ومثل لللف بقوله تعالى في سورة البقرة (214): ﴿وَزَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرُّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصَرَ اللَّهُ؟ أَلَا إِنَّ نَصَرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.

وقد بين بعد ذكر هاته الآية الأخيرة العلاقة النسبية الموجودة فيها وهي دقيقة ينبغي تأملها وربط مقالها بمقامها قال المؤلف: «نسبة قوله تعالى متى نصر الله إلى قوله والذين آمنوا معه كنسبة قوله ألا إن نصر الله قريب إلى قوله حتى يقول الرسول. فالذين آمنوا يقولون متى نصر الله والرسول يقول ألا إن نصر الله قريب لأن القولين المتباينين يصدران عن مقامين متباينين».

ومعنى ذلك أن الضجر بلغ حدا كبيرا جعل الذين آمنوا يتساءلون عن النصر متى يكون فإذا بالرسول ﷺ يثبتهم ويبين لهم أن النصر قريب.

ولقد حاول ابن البناء بهذا التأويل ألا يجعل الضجر يتسرب إلى الرسول ذاته إلا أن أغلب المفسرين لا يرون في هذه الآية لقا لأهم يجعلون المقولة واحدة يشترك فيها الرسول ومن معه إظهارا لهول ما وصل إليه المرسلون من قبل معارضتهم ومع ذلك كان النصر حليفهم لأن النصر لا يأتي إلا بعد الصبر على المشاق والمكاره.

ومن المعلوم أن هاته الآية من سورة البقرة قد جاءت بعد ذكر ما قاساه الأنبياء والذين آمنوا معهم من الشدائد في اتباع أوامر الله بحيث لو قيس ما لاقوه بالذي يقاسيه أتباع سيدنا محمد ﷺ لكان ما يقاسيه هؤلاء قليلا بالنسبة إلى ما قاساه أوامرك ولهذا جاءت الآية لتقوية عزمة المؤمنين ولرفع همتهم ولاشعارهم بأن النصر سيكون حليفهم كما كان حليف السابقين.

وإلعل الدافع الذي جعل المفسرين يوثرون جعل المقولة غير متباينة هو تعظيم الأمر وتهويله إلى درجة جعلت الرسول والذين آمنوا معه يستبظون النصر ويتسائلون عنه في حين أن ابن البناء لم يرد أن يدخل الرسل في هذا الضجر والخوف وإنما أراد أن يجعله خاصا بالاتباع ولكل وجهته التفسيرية التي ارتأها أصحاب تلك الاختلافات لا تتنافى مع أهداف التبجيل والتعظيم⁽³²⁾.

(32) اقرأه ذما من كلام المفسرين في الكشف للزحشري، ج 1، ص: 100، وفي تفسير -

ولم ينتقل المؤلف من هذه الجزئية حتى أضاف إليها شرحا وافيا يتعلق بالتناسب وما يجب أن يتوفر عليه من مشكلة النظم وهذا هو السبب الذي دفعه إلى الحديث عن جزئية طالما تعرض لها النقاد بالتحليل والتفسير والتوجيه والتعليل وهي الجزئية المتصلة بوضع الشيء مع لفظه وما في ذلك من الجمال الحاصل من مشكلة آخر الكلام لأوله.

وهو في هذه الجزئية لم ينسق مع المعارضين وإنما انساق مع ما يتلاءم مع مقتضى الحال ولهذا قال: «ولابد في ترتيب المناسبة من مشكلة النظم كما جعل امرؤ القيس الشجاعة مع الكرم لأنهما مصاحبان في الوجود وقرن بين مركوبين للذة: الجواد في الصيد والكاعب ذات الخلخال في المتعة وذلك في قوله:

كأنني لم أركب جوادا للذة ولم أتبطن كاعبا ذات خلخال
ولم أسبل الزق الروي ولم أقل لخليلي كري كرة بعد إجفال
ولو بدل عجز كل بيت منهما بعجز الآخر لاختلت المشكلة وفسد نظام التناسب.

ومن الطريف في هذه الملاحظة أننا نجد المشكلة التي اعتد بها ابن البناء قوية جدا لارتباطها بالمفهوم الاجتماعي الذي كان يسود العرب نظرا لاعتزازهم دائما بالشجاعة والكرم وهو في هذا الاعتبار كان أقوى من الذين كانوا يظنون أن البيتين خاليان من المشكلة في وضعها الحالي لأنهم توهموا أن المشكلة إنما تقع بركوب الخيل مع كرورها وبذكر الخمر مع ذكر الكواعب ولهذا قالوا لو قرىء البيتان السابقان على الشكل الآتي لكان ذلك أحسن وأشكل أي إذا قرئنا على الصيغة التالية:

كأنني لم أركب جوادا ولم أقل لخليلي كري كرة بعد إجفال
ولم أسبل الزق الروي للذة ولم أتبطن كاعبا ذات خلخال
ولعل القارئ للبيتين في وضعهما الثاني سيعمل بكل جهده على تنحيتهما من

= أبي السعود محمد بن محمد العمادي، ج 1، ص 164 لبيتين لك الفرق بين تأويلهم وتأويل ابن البناء.

مسامعه ليعود مرة أخرى إلى وضعهما الأصلي الذي يمثل وضعاً أدبياً رائعاً اشتهر به امرؤ القيس في الأدب العربي.

ومن أدق ما استدلل به المؤلف في باب التناسب قول الله تعالى في سورة طه (118 — 119) ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾.

فهو قد عمد في تحليله إلى إبراز الجوانب البلاغية التي يمكن مراعاتها في إيضاح السر البياني المتجلى في اقتران الجوع بالعري والظمأ بالضحا وما في ذلك من الانسجام التجانس الذي لا يظهر إلا بالتأمل العميق، بحيث لو لا حظنا ما وصف به آدم عليه السلام في هذه الآية لرأينا سلباً للصفات المذكورة وإقراراً لنقيضها الذي هو النعمة الحاصلة بالطعام والشراب واللباس والمسكن ولا تحصل هذه النعمة إلا بالاعتدال في تناول وعن طريق هذا الاعتدال حاول المؤلف أن يبين وجود التنافر في الوجود بين الجوع والظمأ وألا يجعلهما منسجمين، على خلاف ما نراه عند بعض الذين يتحدثون عن وجود الانسجام بينهما لأنه يقول إن الذي تسبب في العطش هو الشبع لا الجوع ويرى أن ذلك هو السبب الذي أدى إلى الفصل بين الجوع والظمأ. فالإتصال إما أن يكون جمعاً بين متآلفين وإما أن يكون جمعاً بين متنافرين لكن لا يجمع بين متنافرين إلا لعلّة ظاهرة في باب الطباق تتجلى في قصد البيان أو فيما تجدد النفس في ذكرهما مجموعين من اللذة لأن اللذة في التقاء الضدين.

ومعنى هذا أن ربط الظمأ بالجوع لا يكون في التأدية البلاغية شبيهاً بربطه بالشبع. وخشية من أن نكون قد أحللنا بشرح نظريته فأني أرى أن الاستعانة بحجز من قوله ضرورية في هذا الباب وذلك لنستشف من كلامه ثقافته المنطقية الدالة على استيعاب ما يقول فقد ذكر بعد هذه الآية قوله (ص 9).

«اقتران بين الجوع والعري وجعل سلبهما مضافاً لآدم وقرن بين الظمأ والضحا. وصفه بسلبهما عنه ومتى كان السلب صفة فهو غير بسيط بل يراد به إثبات ما يناقضه فتكون العبارة عن أحد النقيضين بسلب الآخر لأنهما لا يرتفعان معا

فالذي لآدم حتى لا يجوع ولا يعرى هو نعيم المأكولات ونعيم الملبوسات والذي وصف به هو اعتدال كفياته فلا ينحرف إلى سبب العطش والضحا فهو في ذاته معتدل الكيفيات لا تضاد فيه ومنعم لا يتغير واقتران الجوع مع الظمأ متنافر في الوجود. الا ترى ان الظمأ إنما يصيب الشبعان أو من به الضحا وأما الجائع فلا يجمع في المناسبة بين المتنافرين لأنهما بمنزلة الأول والرابع. والثاني والثالث اللذين لا تناسب بينهما. ومتى جاء الجمع بين ضدين فلمعنى آخر : لقصد البيان فإن بضدّها تتميز الأشياء وهو المسمى طباقاً، ولما تجدد النفس في ذكرهما مجموعين من اللذة لأن اللذة في التقاء الضدين. ألا ترى أن من أصابه العطش فإن الري لما كان ضده كان إذا شرب الماء وجد له لذة ملاقة العطش الري ثم لا يزال الري يستحكم والعطش يضمحل إلى كمال الري وذهاب العطش فيكيف عن الشرب وإنما كانت اللذة أعظم ما كانت عند الالتقاء ثم لم تلبث أن أخذت تضعف قليلاً قليلاً حتى يبلغ الري فتتخلص⁽³³⁾ لذته وتنقضي ولو تبادى في الشرب بعد ذلك لا تقلبت اللذة ألماً. فموضع اللذة موضع الالتقاء من الضدين فتتمثل النفس ذلك في القول أو الاعتدال في اجتماعهما فتستطيعه. فالطباق جمع متنافرين والمناسبة جمع متلائمين».

وعلى ما يظهر فإن ابن البناء أحس وهو يبرز قيمة التناسب بضرورة شرحه شرحاً كافياً ليميز فيه بين ما هو من التناسب الائتلافي وبين ما هو من التنافر الهادف إلى خلق اللذة في النفس عند الاستماع. ورأى أن التطرق إلى ذلك ضروري أثناء الحديث عن التناسب في التشبيه المركب.

وبذلك انتهى الحديث عن العنصر الثاني من عناصر الصناعة.

ثالثاً — تبديل شيء بشيء :

إن المجموعة الثالثة المتعلقة بالتبديل كانت مكثفة ويمكن لمن يمعن النظر فيها أن يجدها متضمنة لأشياء متداخلة ولأساليب متنوعة جمعها علماء البلاغة في أبواب متعددة كالتشبيه البليغ والاستعارة بقسميها وكبعض أنواع المجاز المرسل ولكن (33) كذا بالأصل والصواب فتتخلص.

المؤلف كعادته لم يتقيد بمداول هذه المصطلحات في كل أحوالها فهو قد استعمل بعضها استعمالاً متلائماً مع ما هو متداول وأدج بعضها في باب الإبدال دون أن يدخلها في باب المصطلحات الجارية.

كان مدخله لهذا العنصر يرتبط بقاعدة عامة وهي أن الإبدال كله داخل في باب المجاز سواء كان متصلاً بالتناسب أو كان متصلاً بالمشابهة المجردة الخالية من التناسب.

فمن إبدال التناسب قولك الإيمان نور والكفر ظلمة لأن الذي يقول ذلك يرى نسبة الإيمان إلى الكفر كنسبة النور إلى الظلمة فيبدل اسم الأول وهو الإيمان باسم الثالث وهو النور ويبدل اسم الثاني وهو الكفر باسم الرابع وهو الظلمة. وعن طريق هذا التناسب يكون الإبدال ولعل الذي يتذكر ما قيل في التشبيه البليغ من أقوال وهل هو داخل في باب الحقيقة أو في باب المجاز سيعلم أن المؤلف أدججه في المجاز باعتبار كون الاستعارة لا ينفرد بها التشبيه الذي حذف أحد طرفيه بل يدمج فيها ما يعرف عند بعض علماء البلاغة بالتشبيه البليغ وهو الذي حذفته منه أدواته وحذف منه وجه الشبه في آن واحد.

ولا بكتفي المؤلف بتحديد معنى الإبدال في الاستعارة وإنما يشترط أن تكون الاستعارة متضمنة لمناسبة قريبة جذابة واضحة الأهداف ولهذا قال : (ص 11) «وجميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المناسبة... ومتى لم يكن ثم مناسبة أو كانت ولكنها بعيدة أو ركيكة أو ساقطة كانت الاستعارة فاسدة كإساءة البدر وكإساءة الملام وكإساءة البنين وككلب الوصال وغير ذلك مما وقع للشعراء من الاستعارات الفاسدة الباردة...».

وأدخل في الإبدال ما يتعلق بالكنية وما يعرف بالإرداف والتبعية ومن المعلوم أن الكنية والإرداف متقاربان ويتعلقان معا بذكر كلمات أو تعابير لا تكون مقصودة لذاتها وإنما يراد بها ما يلزم عنها ويفهم وذلك كقول امرئ القيس :

نؤوم الضحى لم تنطق عن تفضل.

فإن المراد بذلك أنها مرفهة لا تخدم نفسها.

وأدخل في الكنية بعض الأمثلة التي يدمجها البلاغيون في الاستعارة التمثيلية. وذلك كقولهم الصيف ضيقت اللبن فإنه عند الاستعمال لا يقصد به أصل وضعه وإنما يراد به تشبيه الحال الذي استعمل فيه عند التمثيل بالحال الأصلي الذي وضع فيه إذ الغاية من استعماله هي إشعار المخاطب بأنه فوت على نفسه فرصة وأضاع مصلحة تكون شبيهة بالفرصة التي ضاعت لمن قيل في حقها هذا الخطاب.

وتحدث بعد ذلك عن إبدال الشيء بضده كقول الله تعالى : ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان 49).

كما تحدث عن إبدال الجزء بالكل والكل بالجزء وعن إبدال السبب بالمسبب وعكسه حسب ما هو معروف في باب المجاز المرسل. وأشار إلى نوع يقال له الاستثناء كقول الله تعالى : ﴿الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغِيرَ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ﴾ (الحج، 40).

قال ومنه قول الشاعر :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتاب
ويدج البلاغيون هذا البيت في إبدال المدح بما يشبه الذم ولم يتعرض المؤلف لذلك مع أنه أشار بعد هذا البيت إلى إبدال الذم بما يشبه المدح واستدل عليه بقول الله عز وجل : ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ وهو نفس المثال الذي استدل به على إبدال الشيء بضده.

ومثل له أيضا بقول الشاعر :

يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ومن إساءة أهل السوء إحسانا

وأدخل في هذا الموضوع إبدال الخبر بصورة الطلب كقول الله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ (مريم، 75). وقوله تعالى : ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ﴾ (البقرة 233) قال المؤلف : «فدلالة السياق قطعت على أنه أمر لا خير كأنه قال ليرضع الوالدات حولين كاملين». (ص 12).

وبعد ذلك تحدث عن إبدال الشيء بما كان عليه أو بما يؤول إليه ومثل للنوع الأول بقول الشاعر :

إذا عاش الفتى مائتين عاما فقد ذهب المشيدة والفتاء
وللنوع الثاني بقول الله تعالى مخبرا : «إني أراني أعصر خمرا» (يوسف 36)
والمقصود إنما هو العنب سماه بما يؤول إليه.

وفي هذا الباب تحدث عن إبدال التأنيث بالتذكير كقولهم امرأة عاقر وعن إبدال التذكير بالتأنيث كرجل علامة كما تحدث عن إبدال المشتق بالمشتق منه كقولهم امرأة زور ويريدون أنها زائرة ومما ينبغي التنبيه إليه أن المؤلف يطلق على المشتق منه اسم المثل الأول.

وعند حديثه عن الإبدال تعرض لجزئية بلاغية قيمة تتعلق بكون الأمر قد يبلغ من العظم حالا لا تستطيع الكلمات الإفصاح عنه فتختار جانبا من الإبهام يكون في الدلالة أقوى من التعبير المباشر ومن ذلك قول الله تعالى : «الحاقة ما الحاقة» (1 — 2) وقوله عز وجل : «فغشيم من الهم ما غشيم» (طه 78) وذكر أن المحاجات واللغوز والتورية داخلة في هذا الباب.

وهنا ذكر أن البلاغة تقتضي خلق التوازن بين الألفاظ والمعاني وربط الدلالات به. مثل التعبير واستغلال القرائن التابعة لسياق الكلام وهو ربط القول بالغرض المقصود وليس هناك سبيل إلى تحديد القرائن إلا العرف وما يتبعه من قوانين الأخلاق وأهداف التربية الدينية.

وبهذه الملاحظات أنهى الكلام عن المجموعة الثالثة.

رابعا — تفصيل شيء بشيء :

أدج المؤلف في هذا القسم أشكالا مختلفة منها ما هو واضح في التفصيل ومنها ما هو تعبدي لا يظهر أثر تفصيله إلا في مضمونه الدلالي الذي يجعل الكلمات الموجزة حاضرة للمعاني قابلة للتأويل المختلف قادرة على التأثير الكبير.

أما التفصيل الواضح فقد جمع فيه المصطلحات الآتية :

1) التقسيم :

وهو إما تقسيم من جهة الحكم فقط كقول الشاعر :

وصالك حكيكم قلى وعطفكم صد وسلمكم حرب
وأنتم بحمد الله فيكم فظاظه وكل ذلول من مرامكم صعب
وإما تقسيم من جهة الحكم والمقسم كقول الله تعالى : «فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» (البقرة، 200 — 201).

وقد نوع التقسيم إلى أشكال مختلفة وقرر أن البلاغة إنما تتجلى في صحته وحسن تجزئته وعدم تداخل عناصره بحيث لو سار الذين يؤلفون الكلام على قوانينه لكان كلامهم مقبولا ومعقولا ومثل لذلك بأمثلة حية واستدل باستدلالات واضحة قال : (ص 14).

«ومن الغاية في ذلك قول الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم، وأرجلكم إلى الكعبين، وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه» (المائدة 6) ثم صار يشرح التقسيم الموجود هنا فقال :

«في هذه الآية خمسة أشياء :

المكلفون.

والحدث.

والطهارة.

وما به تكون الطهارة.

وكيفية العمل فيها.

فقسم المكلفين إلى حاضر ومسافر.

وقسم الحدث إلى الأكبر وهو الجنابة وإلى الأصغر وهو على ثلاثة أقسام : نوم وما يخرج من السيلين معتادا ولمس النساء.

وقسم الطهارة إلى الكبرى والصغرى. والصغرى وضوء وتيمم.

وقسم ما تكون به الطهارة إلى الماء وإلى الصعيد الطيب.

وقسم كيفية العمل في الطهارة الصغرى إلى كيفية الوضوء وإلى كيفية التيمم وأيضاً إلى غسل ومسح.

فهذه سبعة عشر قسماً مذكورة بأحكامها على أبلغ ما يكون من بدیع الذكر استيفاء وإيجازاً.

(2) التشكيك : كقوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ (الصافات، 147).

(3) التجاهل : كقوله تعالى : ﴿وَإِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ 24) إذ من المعلوم أننا على الهدى وأن الكفار في ضلال مبين ولكن الكلام أخرج مخرج الشك للتجاهل والمسامحة وقطع النزاع بأهون سعي مع أنه لا شك في الحقيقة.

(4) الاتساع :

وهو أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فأكثر إما من جهة الوضع وإما من جهة احتمال اللفظ للأفراد والتركيب أو احتماله تركيبين مختلفين وقد مثل لكل نوع من ذلك.

فمثاله من حيث الوضع قول الناظم :

كنت كذاي رجلين ، رجل صحيحه ورجل رمي فيها الزمان فشلت فهو يحتمل ثلاثة معان :

المعنى الأول : أنه تنبى أن تضيق قلوبهم فيجد سبيلاً للمقام عندها فيكون من إقامته عندها كذاي رجل صحيحه ومن ذهب قلوبهم التي تحمله وانقطاعه عن نفسه لأحبابها كذاي رجل سقيمة ويدل عليه قبل ذلك.

فليت قلوبني عند عزة قيدت بحبل ضعيف عز منها فضلت فكأنه قال فليت قلوبني ضلت وليتني كنت كذاي رجلين.

المعنى الثاني : أنها لما عاهدته ألا تحول عليه ثم حالت عليه وثبت هو على عهدها صار كذاي رجل صحيحة وهو ثباته على العهد ورجل شلاء وهو تحولها عن عهدته ويدل عليه قوله في القصيدة :

وكنا عقدنا عقدة الوصل بيننا فلما توافقتنا شددت وحلت المعنى الثالث : أنه بين خوف ورجاء وقرب وتناء.

وأما مثاله من حيث احتمال اللفظ للأفراد والتركيب فكقول القائل :

وكل امرئ مستودع ماله فإن ماله يحتمل أن يكون اسماً واحداً مضافاً إلى الضمير وهو المال ويحتمل أن تكون ما موصولة بمعنى الذي.

وأما ما يحتمل التركيبين فكقول الله تعالى : ﴿وَيَكُنْ لَهُ يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ﴾ (القصص، 82).

فمذهب الخليل وسيبويه أن وي اسم سمي به الفعل في الخبر وهو بمعنى التعجب كأنه قال أعجب ثم قال مبتدئاً كأنه لا يفلح الكافرون ومذهب أبي الحسن أن ويك بمعنى أعجب أنه لا يفلح الكافرون فعلق أن بما في ويك من معنى الفعل وجعل الكاف حرف خطاب لا محل له.

(5) التضمين :

ويراد به المعاني التي تؤخذ من مفهوم القول ودلالته العقلية لا من ملفوظه فتكون هناك للفظ معان يدل على بعضها بملفوظه وعلى بعضها بمفهومه وعلى بعضها بمعقوله كقوله تعالى : ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِي﴾ (النساء، 11) يدل بملفوظه أن حظ الذكر مساو لحظ الأنثيين ويفهم منه أن حظ الأنثيين هو بين الأنثيين بالسوية لأجل الإطلاق ويعقل منه أن للذكر مثلي حظ الأنثى وأن للأنثى مثل نصف حظ الذكر.

وبهذا القسم أنهى الحديث عن التفصيل الواضح المتجلي في إطار التقسيم والمقابلة

والتحديد وانتقل بعده إلى التفصيل الذي أدمجناه في إطار التعبد وهو الذي سماه بالتوضيح وهو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك ولا يكون إلا بالأفصح والأجلى من الألفاظ وبأحسنها إبانة ومسموعا ويعرف هذا النوع عند الرماني بحسن البيان قال المؤلف : «وهذا النوع عمود البلاغة ومادة أساليب البديع وإنما جعلته في التفصيل لأن الله سبحانه وصف كتابه بأنه بيان للناس وبأنه تبيان كل شيء». ويشير بذلك إلى قوله تعالى في سورة آل عمران (138) : ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ وإلى قوله جل ذكره في سورة النحل (89) : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ وقوله في آخر سورة يوسف (111) : ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ما كان حادثة بفتري، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يوقنون».

وقد أكثر من الاستدلالات لهذا النوع وبين ما في القرآن الكريم منه وما في الأحاديث النبوية وما في الخطب البلاغية مع إبراز النكت البلاغية المتجلية فيما استدلل به.

فمن ذلك قول الله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة، 179) وعقب على هاته الآية بقوله : «فهذا من البيان الموجه الذي لا يقرن به شيء».

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَضَرْبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ قال من يحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» (يس، 78 — 79) وقد عقب على هاتين الآيتين بقوله : «هذا أبلغ ما يكون من الحجاج». ومن ذلك قول رسول الله ﷺ : «المرء كثير بأخيه» فهذا أبلغ ما يكون من الإنجاز.

ومن ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض خطبه : «أيها الناس ! الله ما فكم أقوى من الضعيف حتى أخذ الحق له ولا أضعف من القوي حتى أخذ الحق منه».

وعلى نسق هذه الأمثلة كثرت استدلالاته واختار ما يناسب المقام من الكلام الفصيح الدال على حسن اختياره ورقة ذوقه وجمال تصوره.

وأدخل في التوضيح ما يعرف بالتفسير كقول الشاعر :

فتى كالسحاب الجون يرجى ويتقى يرجى الحيا منها وتخشى الصواعق
وحيث إن هذا النوع من البيان قد يبنى أحيانا على التفضيل الحقيقي وقد يبنى أحيانا على الإيجاز الموحى فقد انتقل المؤلف بعده إلى الحديث عن الإيجاز والاكثار وبواعثهما وعمما يستفيد الكلام منهما سواء كان الأمر يتعلق بالحذف أو بال تكرار. إن صناعة البيان تقتضي أن يكون الكلام مفصحا عن الأغراض بأحسن الألفاظ وأن يكون معربا عن المعاني بوسائل تعبيرية قد تحتاج إلى الاكثار والتكرار وقد تحتاج إلى الحذف والإيجاز والاختصار.

ولما كان هذا الهدف البياني لا يتحقق إلا بتحديد وسائله وبذكر نماذج جمالية تتبلور فيها طرق البيان حرص المؤلف على توضيح ذلك وتفصيله ونقل ما يمكن أن يكون مساعدا على تفسيره وتيسيره جزأ الحديث فيه إلى قسمين : يتعلق الأول بالإيجاز ويتعلق الثاني بالاكثار.

لقد أشار في القسم الأول إلى الاكتفاء وإلى الحذف والمراد بالاكتفاء أن يُكتفى بأحد المتلازمين عن الآخر فيحذف الجواب في الشرطيات كقوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَن قَرَأْنَا سِيرَتَ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ قَطَعْتَ بِهِ الْأَرْضَ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتِ﴾ (الرعد 31) كأنه قال لكان هذا. وكقوله تعالى : ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 5) كأنه قال لأقلعتم عن باطلكم أو نحو ذلك من الجواب.

قال المؤلف (18) : «ويُكتفى في الأشياء المناسبة بذكر الطرفين ويحذف الوسطان، ويُكتفى بالمقدم من إحدى النسبتين وبالتالي من الأخرى لأن الطرفين حاصران للوسطين ويدلان عليهما لأجل ارتباط التناسب. والتي يُكتفى بمقدمها ويحذف تاليها هي الأولى أبدا في مشكلة التناسب وإن كانت متأخرة في الخطاب، كما قال الله تعالى : ﴿فَلْيَاتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾ (الأنبياء 5) فنسبة إرسال سيدنا محمد ﷺ إلى إتيانه بآية كنسبة إرسال الأولين إلى إتيانهم بالآيات فاكتمى

ومنه ما يكون للتوكيد كقوله تعالى : ﴿إِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ إن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا ﴿١﴾.

وبعد تفصيل الحديث عن تكرار المواطأة انتقل إلى الحديث عن تكرار المشاركة (ص 23).

وهو أنواع كثيرة

منه المشترك حقيقة كالخال يطلق على أخي الأم وعلى النقطة في الوجه.

ومنه المنقول كالكلمة التي يصبح لها معنى اصطلاحى يشرك المعنى الأصلي وذلك كالسبب مثلاً فهو في الحقيقة الحبل وفي اصطلاح العروضيين عبارة عن حرفين متحركين أو على متحرك وساكن. ومنه المجاز وهو المنقول لأجل مناسبة أو مشابهة ومنه التجنيس بمختلف صورته.

وقد تحدث هنا عن إمكان اختلاف المصطلحات البلاغية المعبرة عن المقاصد المحدودة لأن العبرة في حد ذاتها لا في المصطلحات المعبرة عنها.

وينبغي أن تبنى هذه الصناعة على أصول تعين على التعبير الجميل الجامع بين حسن المعنى وصلاحه وبين حسن اللفظ وصلاحه.

قال المؤلف : ﴿وحسن معنى الكلام وصلاحه وصحته إنما هو ببنائه على الصديق وقصده إلى الجميل وظهوره بالبرهان. وحسن اللفظ وصلاحه إنما هو بالقصد إلى المستعمل في زمان الخطاب من اللغة وعند أهل موضع الخطاب وعلى قدر من يخاطب والايضاح على أحسن ما يقدر عليه من التسهيل والتقريب ولذلك كان أفصح الخلق لا يقول الشعر﴾.

وبعد هذا التحليل المركز الذي جعله المؤلف شرحاً لصناعة البديع ذكر أن ما قامه صالح لكل أنواع البيان شعراً أو نثراً حسب الحاجيات التعبيرية المشتركة.

وأما ما كان من صناعة الشعر كشعر وذلك ما يتعلق بالعروض والقوافي أو مما يتعلق بالشعر من حيث كونه شعراً فهو ليس من موضوع هذا الكتاب وأشار إلى أنه قد سبق له أن ألف مقالة تتعلق بالكشف عن حقيقة النظم والنثر والتمييز

بين الحكمة والشعر وبيان ما يتعلق بهما يحسن جمعها إلى هذا الكتاب لمن شاء ذلك.

ولعلنا بعد هذا العرض المتعلق بشرح مضمون الكتاب والمبين للمجموعات المتجانسة لتحقيق الدلالة من خلاله وبعد النقول الكثيرة التي اقتبسناها منه نكون قد أسهمنا إسهاماً عملياً في التعريف به وفي إظهار وجه آخر من ثقافة ابن البناء الذي نعلم عنه الكثير فيما يتعلق بالفلك والمنطق والرياضيات ولكن لا نعلم عنه في الجانب الأدبي إلا الشيء القليل.

ومع ذلك فإن آثار المعادلات الفكرية المنطقية قد تجلت أثناء تحليله لأصول قواعد صناعة البديع مع عدم الإخلال بالجوانب التطبيقية العملية الشيء الذي جعل من هذا الكتاب صورة أدبية رائعة لا تنسى أصول العلم وصورة علمية دقيقة لا تنسى أصول الأدب فكان كتاب علم وأدب في آن واحد يهذب الذوق ويصقل الفكر ويعين على التأمل ويفتح مجال المعرفة أمام الراغبين في تذوق الأساليب العربية وأمام الراغبين في الاطلاع على أصول بنيتها أفراداً وتركيباً وحقيقة ومجازاً.

ثانيا أبو القاسم السبتي الشهير بالشريف الغرناطي

691 — 760

دراسة حوله

من خلال شرحه لمقصورة حازم القرطاجني

البحث الأول⁽¹⁾

ارتبطت مقصورة حازم القرطاجني في تاريخ الأدب العربي بالشرح الذي وضعه عليها الشريف الغرناطي المسمى كشف الحجب المستورة في محاسن المقصورة.

وهو شرح جليل القدر غزير المعرفة وجد فيه كثير من الباحثين ما يشفي غليلهم وما يعينهم على التعرف على ما يرغبون فيه سواء عن طريق الاشارات التي تناولها الناظم في مقصوده أو عن طريق الجانب التحليلي الذي قام به الشارح في المجال الأدبي وفي المجال العامي.

ورغم كون الكتاب قد طبع بمصر عام 1344 هجرية فهو إلى الآن مازال قابلا للمزيد من الدراسات المعمقة التي تفصح عن فحواه وتبين محتواه وتظهر ما لواضعه من سعة المعرفة وسلامة الذوق ومن القدرة على إبراز محاسن المقصورة وتتبع الفاظها وتشخيص معالمها وتحديد منحائها البديعي الذي يعد تطبيقا عمليا لمطور البديع عند حازم القرطاجني مع الحرص على توضيح معالم البيان والاستدلال المختلف اساليبه من عبون الشعر العربي سواء كان ذلك الشعر بعيدا

(1) أعد هذا البحث المشار إليه في الدورة الثالثة للملتقى المغربي للعلوم التاريخية.

عن عصر الشارح أو قريبا منه وهو في كل ذلك يتوفر على قدرة تلقينية تؤلف بينه وبين قارئه كالقدرة التي كان يملكها حينما كان يلقي دروسه بجامع غرناطة أو غيره من المراكز العلمية فقد مرت تجاوزت حدود الزمان وجعلت الكلمات المرثية كأنها الفاظ مسموعة كما جعلته وهو يخط بقلمه كأنه الاستاذ الذي ينطق بلسانه وتلك ظاهرة لا توجد الا عند العلماء الذين يجمعون بين العلم وبين الاخلاص في تلقينه وتبليغه.

ولعل هذه الظاهرة هي التي جعلت القراء ينجذبون إلى قراءة هذا الشرح مرارا متعددة فيجدون في كل قراءة متعة كما جعلت الباحثين يستشفون من خلاله بعض الجوانب التي يمكن ان تكون خفيت عليهم في انجائهم الأولى.

هذا وانه قد سبق لي أن اعددت بحثين يتعلقان به نشرت الأول منهما سنة 1966 بالعدد الرابع من السنة التاسعة من مجلة دعوة الحق ونشرت الثاني منهما سنة 1982 بالعدد الثاني والعشرين من مجلة المناهل⁽²⁾. وكلا البحثين اعتمدت فيهما على النسخة المطبوعة الا انني بعد أن اصبحت مشرفا على خزانة القرويين عثرت في الخزانة على نسختين مخطوطتين احدهما جيدة الا انها مبتورة من وسطها وهي مسجلة تحت عدد 1290 والثانية تامة الا ان ناسخها اوقع فيها اخطاء متعددة وهي مسجلة تحت عدد 854 وكلتاهما كتبنا كتابة متصلة لا اشارة فيهما لفصل الجزء الأول عن الجزء الثاني كما هو الحال بالنسبة إلى النسخة المطبوعة. فعن لي بعد الاطلاع عليهما ان اقرا هذا الشرح من جديد وان اقابل بين نسخه وان احيا لحظات من حياتي امام علمين من اعلام الادب حازم القرطاجني ناظم المقصورة وأبي القاسم السبتي الشهير بالشريف الغرناطي شارحها رحهما الله.

أما حازم فهو العالم الماهر والأديب النائد الذي أبان عن منهجه النقدي في كتابه مناج البغاء وسراج الأدياء محلل نظرة التناسب ومبرز اصول النسب الموسيقية في الشعر العربي فلم يخطئه الصواب إلا في جزئيات يسيرة قد ننبه عنها فيما بعد وهو صاحب المقصورة المتضمنة لكثير من المعاني والاغراض المتميزة رغم

(2) سنجعل البحثين المذكورين ضمن كتابنا هذا ان شاء الله.

طولها بحسن السبك وتماسك الأجزاء بحيث لا يشعر قارئها بنشوز أطرافها فهي من القصائد المحفوظة على التماسك التركيبي الذي يكون وحدة عضوية لا تتغير فيها إلا منطلقات التعبير الذي تتنوع أساليبه بتنوع الأغراض.

وأما الشريف الغرناطي فهو الأديب الذي وجد في حازم صورة من نفسه ورأى أن هذه المقصورة إذا لم تجد من يحللها ويبرز ما تحتوي عليه من درر وفرائد فإنها قد تبقى غامضة أمام كثير من قرائها فقال في مقدمة شرحها :

«اني لما تأملت مقصورة الامام الأوحى أبي الحسن حازم بن محمد بن حسن بن حازم الانصاري القلماني ألفتها تجمع ضدها من الإحسان، وتشتمل على أفاين من البيان، وتتضمن فوائد جمة في علوم اللسان، وتشهد لمنشئها بما انتظمته من غرائب الأنواع، واتسمت به من عجائب الابداع، فإنه سابق الميدان، وحائز نخيل الرهان، لا جرم أنها بما أورد من الفوائد، وقيد من الاوابد، ووصف من المعاهد، وضرب من المثل الشارد، وأوما إليه من الوقائع والمشاهد، وانتجته من المنازع البيانية والمقاصد، ديوان من دواوين العرب أودعه كثيرا من تواريحها، وجمع فيه من المعارف ما يعترف لقدمه برسوخها. إلى أن قال : «وقد رأيت أن أضع عليها كتابا أضمنه شرح غريبها، والكلام على بدائع أسلوبها، منها على ما اخترع من أنواع الأغراض وضروبها، ثم امد عنان القول فيما أشار إليه من أيام الأوائل وحرر بها، فيكون جامعا لكثير من الفنون، مجتويا على الابتكار من غرائب الكلم والعون، مطالعا على اعتبار الامم الخالية والقرون».

فهو شرح يجمع بين التحليل الادبي وبين ذكر الوقائع التاريخية. وقد استعان به عدد من الباحثين والدارسين المعاصرين، وعلى رأسهم الاستاذ الحبيب ابن الخوجة الذي اولى التراث حازم عناية كبرى، فقد أشار في مقدمة تحقيقه لكتاب منهاج البلاغة إلى هذه المقصورة، وذكر أنها لم تكن مثار عناية القدماء فقط، فهي قد اثارت اهتمام بعض المعاصرين، كالداكتور مهدي علام الذي تناولها من حيث الجانب الأدبي. والاستاذ كارسيا غومز الذي تناولها من حيث الجانب التاريخي. الجغرافي المتعلق ببلاد الاندلس.

وعلى كل حال فإن اطلالة على هذا الشرح ستجعلنا قادرين على معرفة المجهود الذي بذله الشريف الغرناطي في وضعه كما تدلنا على مدى موسوعيته الثقافية وحرصه على نقل معلوماته إلى الآخرين في قالب مشوق لا ينسى فيه الأصل ولا يهمل فيه ما يراه ضروريا للتبليغ.

ولم يكن في تناوله للموضوعات مقتصرًا على الجانب التقريري المجرد الخالي من الملاحظة والمقارنة. بل كان يعتمد إلى المعلومات فيقدمها على أساس كونها وسيلة لتحذيب العقل واللسان والخلق، ويضفي عليها من شخصيته العلمية والادبية والخلقية ما يجعلها جذابة موحية مؤثرة، فلا يطلع عليها القارئ حتى تراه حريصا على أن تصبح تلك المعلومات جزءا من كيانه، ينصهر معها ليستعملها من جديد استعمالا يتلاءم مع شخصيته كإنسان واع ومهذب. فلا يكون قابلا لكل ما يسمع، ولكنه في الوقت ذاته لا يكون عنيفا في النقد والمواجهة.

فطريقة الشارح اذن في كيفية تناول الموضوعات طريقة ايجابية نافعة سواء في المجال اللغوي، أو البياني، أو العروضي، أو التاريخي وفيما يأتي تحليل لبعض مذكراته :

أ - المجال اللغوي

لا ريب أن هذا المجال له ارتباط بما دونه اللغويون في شرح الكلمات وتحديد مفاهيمها. لكن الشريف الغرناطي رغم ذلك كان يتدخل من حين لآخر لترجيح تفسير أو تحييد تاويل، أو اضافة استدلال. ويمكن التعرف على بعض مداخلاته من خلال ما دونه في شرح الكلمات الآتية :

1) كلمة فئة

هذه الكلمة جاءت في التمهيد الذي قدم به حازم مقصورته وفسرها الغرناطي بقوله : (ج 1 ص 3) : الفئة الطائفة ثم قال : «قل هي من المحذوف اللام وهو الصحيح واشتقاقه من فأوت الشيء أو من فأيت أي فرقته لأنهم يقولون في معناه الفرقة. وهو من فرق و قد قيل الهاء عوض عن عين الكلمة، وانه من فاء، ولا ينبغي أن يدعى حذف العين مع امكان حذف اللام. لان حذف اللام اكثر،

وانما ادعى النحاة حذف العين حيث لم يجدوا عن ادعاء حذفه مندوحة». فهو هنا يرجع حذف اللام لتقارب معناه مع الأصل، ولأنه المتداول عند النحويين فلا يحيدون عنه إلى حذف العين الا اذا لم يجدوا لاقرارها تاويلا.

(2) كلمة المعلى

نقول (ج 1 ص 5) : المعلى هو السابع من قدها الميسر. وهو أعظمها حظا، وكانوا يقامرون بها على الجزور بعد أن يجعلوها عشرة اجزاء. فإذا اجتمع المعلى والرقيب احرز المعلى من اجزاء الجزور سبعة، والرقيب ثلاثة، فاستحقا جميعها وهو الذي فسر به قول امرئ القيس :

وما ذرفت عينك الا لتقدحي بسهميك في اعشار قلب مقتل
فجعل قلبه عشرة اجزاء، وزعم أن هذه المراهة استحققت جميعها بسهميا، وهما المعلى والرقيب وقد أوضح هذا المعنى الذي فسر به بيت امرئ القيس شيخنا أبو عبد الله الصديقي رحمه الله فيما انشدنيه :

إذا اقتسم الهوى اعشار قلبي فسهماك المعلى والرقيب
وقد فسر بيت امرئ القيس بغير هذا.

فمن هنا نرى الشريف الغرناطي يشرح الكلمة بدقة ويتبع بواعثها في الحياة الاجتماعية الجاهلية واثراها في الأدب العربي فيما بعد. ويختار منحى من مناحي التفسير وهو المنحى الذي استدلل بشعر استاذة فيه ولكنه مع ذلك يذكر أن بيت امرئ القيس فسر بغير هذا ليرك مجال التذوق للقارىء، وليلا يسد عليه ابواب البحث والتدقيق.

(3) كلمة رجز

من المعلوم أن الوزن الذي استعمله حازم في مقصورته هو الوزن المعروف بالرجز، وهو الوزن المبنى على مستفعلين ست مرات قال الغرناطي : «وقد اختلف لم يسمى رجزا؟ فقبل سمي رجزا لأن أول كل جزء من اجزائه سببان فهو يتوالى فيه حركة وسكون الى ان تنتهي اجزائه تشبيها بالرجز في رجل الناقة وهو اضطرابها وسكونها، وذلك انها تتحرك وتسكن. وقيل غير ذلك، وعقب على ذلك

بقوله واحسن من هذا ان يقال سمي رجزا من الصوت لأنهم كانوا ينزعون كثيرا بهذا النوع من الشعر في عملهم وسوقهم وحروبهم فيرفعون به اصواتهم ويحدون به والارتجاز صوت الرعد.

فمداخلته هاته تخرج الاصطلاح من الجانب الصوتي المتصل بالنغم مباشرة إلى الجانب الصوتي المتصل بالحدا وهي في حد ذاتها قابلة للمناقشة لأن بعض ما أهمله من وجوه الاضطراب في تأويل الرجز قد يكون اقرب إلى الواقع ذلك أن الخليل بن احمد اشتق الاسم من الرجز بمعنى الاضطراب واختلف المؤولون لمعنى الاضطراب على أقوال بينها القول الذي ذكره الشريف الغرناطي في حين ان هناك قولاً آخر قد يكون اقرب إلى الصواب مرجعه إلى انه قابل لكثرة دخول العلل والزخافات والشطر والنهك والجزء فهو اكثر الاجزاء تغيرا فلا يثبت على حالة واحدة.

وعلى كل حال فإن ابا القاسم لم يكتف بالشروح المتداولة، وانما التمس شرحا مرتبطا بالواقع الاجتماعي أبدى فيه ما ارتآه. ورأيه يمكن ادماجه ضمن الآراء الممكنة في حالة ما ذا لم يثبت عن الخليل انه اراد به الاضطراب. فإذا ثبت قول الخليل لم يبق لتأويل أبي القاسم محل.

(4) كلمتا الطي والزى

تناول الشريف شرح الكلمتين أثناء التعليق على البيتين الآتين فقد قال حازم (ج 2 ص 45).

يا زمنا حفى المنى من بعد ما قد كان والى البر منه واحتفى
قد بلغ الحزام طيبه وقد أفرط حتى بلغ السيل الزى
فهو في الشرح احيانا لا يكتفي بشرح الكلمة المفردة وانما يدخل شرحها في اطار التركيب العام وآثرنا ان نقدم هاتين الكلمتين هنا على تقديمهما في باب الكناية لنرى كيف يتدرج الشارح في تحليل الالفاظ حسب استعمالها في اساليب البيان. فهو يعلق على ذلك بقوله : يقال بلغ الحزام الطيبين اذا تجاوز الامر الحد واتهى الامر في الشدة إلى الغاية. واصله ان يريد الفارس النجاة من طلب من

يتبعه فيضطرب حزام دابته حتى يبلغ طبييها ولا يمكنه ان ينزل فيشده والطبي السبع والفرس بمنزلة الضرع لغيرهما. ويقولون بلغ السيل الزبى أي قد جل الخطب عن أن يتدارك والزبى جمع زبية وهي مصيدة الاسد ولا تتخذ إلا في كنة أو رابية أو هضبة فإذا بلغ السيل ان يعلوها. كان الامر شديدا الخ. واطاف إلى ذلك مثالين تتبين منهما مدى استعمال هاتين العبارتين عند القدماء.

أولهما قول العجاج :

قد بلغ الماء الزبى فلا غير

أي جل الامر عن ان يتدارك.

والثاني منهما ما كتبه سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه حين أحيط به فقد أرسل اليه ما يأتي : ج 2 ص 46.

أما بعد فإنه قد جاوز الماء الزبى وبلغ الحزام الطبيين وتجاوز الامر قدره وطمع في من لا يدفع عن نفسه.

فان كنت ماكولا فكن انت آكلي والا فادركني ولما امزق وعلى كل حال فإن القارئ سيستأنس بما يضعه الشارح في كتابه هذا من وسائل التعريف فهو يحرص على الدقة ويوازن ويستعمل امثلة لتقريب المعاني فلا يدع الكلام إلا اذا اطمأن بأنك قد وعيت ما يقول وفهمت ما يرمز اليه.

ولعل ما قدمناه من الامثلة يكون كافيا في تحديد هذا المجال اللغوي الذي جعلناه أول المجالات المتحدث عنها.

ب — المجال البياني

نقصد به كل ما يتصل بالمظاهر الاسلوبية والبلاغية سواء كانت مرتبطة باللفظ أو المعنى. وهو في هذا المجال كان دقيق الملاحظة حريصا على التحليل الأدبي، مرشدا إلى بواعث الاحمال في النص الذي شرحه إذا بدت له أو إلى مواطن التقصير اذا اتضحت لديه وقد تتبع كل المعطيات البلاغية والبديعية التي استعملها حازم أو التي اشار اليها، وحاول ما أمكنه ان يشرحها وان يشير إلى مصطلحاتها عند

القدماء والمحدثين، مضيفا إلى ذلك من التماذج الشعرية والنثرية ومن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والامثال السائرة ما يضي على تلك القواعد صبغة عملية تخرجها من رتابة القواعد الى مرونة الابداع.

والغالب على مداخلاته النقدية ترجيح الجانب العقلي على الجانب العشوائي لذلك نجده يقر مبدأ التناسب والتواصل المعنوي، كما يقر التدرج المنسق الذي لا يحدث طفرة في الانتقال من غرض إلى آخر داخل القصيدة. وهو في ذلك يؤيد مذهب الجاحظ، ويحرص على توضيح ما كان يومئذ به حازم في مذهبه البلاغي، وكان يشير إليه داخل مقصورته فقد قال حازم (ج 2 ص 181) :

تخذت في النقلة في اغراضها مذهبها اعيت على من قد نحا
فاختلفت اغراضها واختلفت بالمذهب المقصود فيها المنتهى

وعقب الغرناطي على ذلك بقوله : (ج 2 ص 182).

«وهذا الذي أشار اليه الناظم في اتساق الكلام وتلاحم اجزائه والتتام اساليبه مع اختلاف المذاهب وتباين المقاصد اذا وقع في بيت الناظم نظم أو نثر دل على اقتدار القائل وتأتيه لرصف الكلم وحسن الترتيب. ولا يكون ذلك الا مع وفور مادة الطبع وقوة عارضة البيان».

ومن مظاهر حسن الترصيف عنده الا يكون هناك تكرار لا طائل من ورائه. وقد أشار إلى ذلك اثناء شرحه لبعض الايات الواردة في المدح داخل القصيدة فقد قال حازم :

فاعمم باوصاف العلا كاله واستثن في وصف سواء بسوى
لا تجر نعت من عداه مطلقا في المجد بل مقيدا بما عدا
فمن يقرظ من عداه فليكن مستثيا بما عدا وماخلا

«والمعنى في البيت الأول وتاليه واحد وهو أن لمادح هذا الامير أن يصفه بجميع أوصاف المعالي من غير استثناء، وليس له ذلك في غيره الا بتقييد. وما أفاد في واحد من هذه الايات زيادة على ما افاده في الآخرين سوى ترداد العبارة والاطالة من غير طائل».

فهو يرى أن ترداد العبارة للدلالة على المعنى ليس من دلائل القوة ولا من بواعث الجمال. أما إذا تنوعت العبارة للدلالة على المعنى الواحد فإن ذلك يكون من المحاسن ومثل لذلك بآيات من شعر ابن الرومي يقول فيها :

هي العين النجل التي كنت تشتكي مواقعها في القلب والراس اسود
فمالك تساسي الآن لما رأيته وقد جعلت مرمى سواك تعمد
تشكى اذا ما اقصدتك سهامها وتاسي اذا نكبت عنك وتكمد
كذلك تلك النبل من صرفت له ومن صرفت عنه من الناس مقصد
اذا عدلت عنا وجدنا عدوها كموقعها في القلب بل هو اجهد
تكب عنا مرة فكأنما..... منكبا عنا الينا مسدد

فقد تسلسل المعنى وتصرف فيه وبرزه في عبارات شتى ومال به إلى جهات من المقامات بخلاف آيات الناظم فإنه لم يفد في واحد غير ما افاده في الآخر فهي في باب الاقيح أدخل.

ومن ملاحظاته في هذا المجال ان ما يدرج في فن البديع ينبغي ان يأتي بعيدا عن التكلف وان يكون سهل المثال، بحيث لا يشعر المستمع اليه بأي ضرب من ضروب التعقيد. يمكن الاستدلال على ذلك بالنوع المعروف بالاطراد. وهو كما عرفه نفسه ان يطرد للشاعر اسم المادوح أو غيره مع اسماء آياته في النظم من غير كلفة ولا حشو، فإنها اذا اطردت دلت على قوة عارضة الشاعر وقلة كلفته. ومثل لذلك بقول دريد بن الصمة :

قتلتنا بعد الله خير لذاته دؤاب به أسماء بن زيد بن قارب
وهذا البيت هو الذي حينما سمعه عبد الملك بن مروان قال كالمتعجب لولا القافية ياغ به آدم. ومن ذلك قول الاعشى :

اقبس بن مسعود بن قيس بن خالد وانت امرؤ ترجو شبابك وائل
وعقب على البيتين بقوله (ج 1 ص 65) «وبيت دريد ابدع في هذا الباب من بيت الاعشى وان كان كل واحد منهما قد اتى بأربعة أسماء من غير تكلف اكبر في بيت دريد ما نبه عليه عبد الملك من ان السامع يتوهم ان القافية قطعت

بالشاعر عن الازدياد في رفع نسب المذكور وانه لو لم ينته اليه لانتهى به ذكر الاسماء الى غاية فوق ذلك وفي بيت الاعشى بيان ان الشاعر انما وقف عن الازدياد في ذلك لتعذره لاجل الوزن فتشعر النفس بالعجز من الشاعر ولا تشعر به في مثل بيت دريد فتأمل هذا فانه حسن جدا. وهو مراد عبد الملك».

والسبب في تعرضه للاطراد يرجع إلى كون الناظم حينما شرع في مدح المستنصر ذكر اسمه واسم ثلاثة من آبائه فقال عنه :

محمد سليل يحيى بن ابي محمد نجل أبي حفص الرضا
فإذا بالشريف يذكر أن هذا البيت فيه نوع من التكلف يجعله بعيدا عن الاسلوب البديعي الذي يستعمله الادباء. فقد عدل فيه عن كلمة ابن إلى سليل ونجل، اذ من المعلوم انهم يشترطون في الاطراد الترتيب السهل الذي لا تكلف فيه ولا تعسف في السبك حتى تكون الأسماء في اطرادها كاطراد الماء وسهولة انصباها.

وعلى كل حال فإن ابا القاسم كان يهدف في مداخلاته البيانية إلى الحث على عدم التكلف والدعوة إلى استغلال القواعد استغلالا لا يخل بالمظهر اللفظي ولا بالعمق المعنوي.

ومن المعلوم ان الشعراء كانوا يتعمدون استعمال الاطراد اما لأجل المدح أو الفخر وإما لأجل التنكيث والتبكيث وقد استغل المؤرخون هذا النوع من البديع لربط بعض الاعلام بآبائهم وأجدادهم.

ولا نريد ان نطيل في هذا المجال لأنه كبير جدا الا اننا نرى أنه ذو فعالية في تهذيب الفكر وصقل الملكة الفنية لما يحتوي عليه من استشهادات واستدلالات تتعلق بتوليد المعاني الفائقة واقتباس الصور الرائقة وهي دالة على حسن اختيار الشارح، وسلامة ذوقه فمن ذلك مثلا ما استدل به على التورية حيث قال :
وانشدت لبعضهم من أهل العصر القريب يصف واديا فيه عينان تجريان على موضع كثير الصخور (ج 1 ص 31) :

وواد حكي الخساء لا في شجونها ولكن له عينان تجري على صخر

ومن ذلك قوله :

انشدني صاحبنا الفقيه الوزير ابو عبد الله بن الخطيب أعزه الله فيمن طلب ان يستعمل على بعض عمالات المجبى فخيف من تضییعه فادعى ان له مالا يفي بغرم ما يضيع بسببه من ذلك وحلف على دعواه.

حلفت لهم بأنك ذو يسار وذو ثقة وبر في اليمين ليستندوا اليك بحفظ مال فتاكل باليسار وباليمين وهكذا نجد في مختلف الاغراض ما تلذ به الآذان وما تستحليه النفوس وما تطمئن اليه القلوب.

ج المجال العروضي

اقصد بهذا المجال ما يتصل بالقافية وما يتصل بالعروض.

اما القافية فهي مدار اهتمام العروضيين والبيانين وقد توجه كل منهما إلى جانب من جوانبها لتكون جذابة غير متعسفة، ولتكون في وضعها دالة على قدرة الشعراء والمأمهم بما يتصل بها من ضروب المعرفة. فالبيانون مثلاً اهتموا بوضعها المعنوي وحكموا على القافية بالقبح اذا بنيت على فضول الكلام الذي لا يفيد، واما علماء القوافي فقد تحدثوا عن عيوبها ومحاسنها وعن حروفها وحركاتها وعن رويها وما يحسن فيه وما يقبح.

وقد نبه الشريف الغرناطي الى ان حازما وقع في عيب من العيوب في بعض فقرات قصيدته وهو عيب الإبطاء، حيث انه كرر القافية من غير فصل يتجاوز سبعة ابيات فقد قال الناظم :

أخذت قلبي دون طرفي في الهوى ظلماً بما قد جر طرفي وجنا
ثم قال بعد خمسة ابيات :

فألم اخذت الطرف مني بالذي جر على القلب اللسان وجنا ؟
وقد أشار إلى أن مظاهر البيتین يقتضي وجود تناقض بينهما اللهم الا اذا فسرت اخذت الأولى بمعنى اسرت والثانية بمعنى عاقبت ومع ذلك فإن الأمر يبقى فيه نظر .

ومن الجزئيات التي تعرض لها بعض الأحكام المتعلقة بالروي حينما يكون الفا في الاسم المقصور المنون هل هو نفس الالف الاصلية أو انما هو الف بدل من التنوين ومرجع ذلك إلى خلاف بين النحويين في هذه المسألة. (انظر صفحة 64 م الجزء الأول).

أما ما يتعلق بالعروض فقد سبقت الإشارة إلى مداخلته في ربط العلاقة بين الرجز بحرا وبين الرجز لغة اثناء الحديث عن المجال اللغوي.

ومما يمكن ادراجه هنا تعليقه على ابيات استعملها حازم في التمهيد الذي قدم به مقصورته ذلك أن حازما وضع قبل المتصورة مقدمة نثرية تخللتها ابيات في مدح المستنصر قال فيها :

فالعلم من جنانه والرزق من بنانه
والصبح من سنياه والشمس من عيانه
الى ان قال :

فالدهر ليس فيه اسعد من زمانه
والارض ليس فيها اخصب من مكانه
قال الشريف الغرناطي : (ج 1 ص 5).

هذه الابيات من شطر المنسرح وعروضها وضربها كلاهما مجزؤ مكشوف مخبون ولم يجرى من هذا القبيل في شعر العرب شيء عند محققي العروضيين، وانما جاء للمولدين فمن ذلك قول حبيب بن اوس :

الحسن بـــــــــــــــــن وهب كالفـيـث في انسكابـه
في الشرخ من حجـاه والشرخ من شابـه
وقول أبي العتاهية :

أيـا ذوى الوخامـه اكثرت الملامـه
فلـيس لي على ذا صبر ولا اقامـه
نعم عشقت موتـوا هل قامت القيامـه
لاركبـن فيمنـن هويتـه الصرامـه

ولا يبعد ان تحمل هذه العروض على الشاذ من مجزو الرجز المقطوع عروضه وضربه. قال بعض المحققين وحملها على المنسرح اوجه ثم قال : «وليس هذا موضع استيفاء الكلام على ذلك وقد ذكر عن بعض المتأخرين انه يجعل كل بيت من هذه الأبيات بيتين من المنهوك جعلاً بيتاً واحداً وهو مذهب فاسد».

حقيقة ان هذه المداخلة تبين مدى اطلاع الشريف على هذا العلم كما تبين مدى الاختلاف في ربط هذا الوزن بالشعر العربي الا انه يرى ان المحققين يرون انه لم ينجى منه شيء من هذا القبيل.

وكان بودي لو تحدث طويلاً على هذه الجزئية نظراً لوجود خلاف جذري بين حازم وبين العروضيين في بعض الأوزان. فاختار حازم لهذه النغمة لا ندري هل جعلها تحدياً للخليل الذي قال بان هذا الوزن ليس اصيلاً أو انما جاء بها ليبر ان كل الأوزان المحافظة على الابقاع صالحة لتكون شعراً.

فاذا كان الهدف من ذلك اصالة هذا الوزن فإن الحكم لا يثبت الا بايراد امثلة من الشعر الجاهلي. واذا كان الهدف كونه قابلاً للاستعمال فهذا لا تناقض فيه مع مذهب الخليل لأن الخليل كان مؤرخاً للأوزان محصياً لها. ولم يكن يحدد جميع انواع الموسيقى القابلة للاستعمال وهذا من اسباب الخلاف بينه وبين الأنخفش فيما اختلفا فيه. فالأنخفش اضاف الخيب إلى الأبحر على ان له وجوداً قديماً وألقى المضارع والمقتضب باعتبار كونهما غير اصليين فالانفاق على موسيقية الانعام موجودة ولكن الخلاف انما هو بالنسبة الى ما كان مستعملاً قديماً وما كان مهملاً.

هذا وان حازماً قد بنى نظريته الموسيقية على جانب من التناسب دقيق الا انه قام بملاحظة حيناً كان يابوم الخليل على استعمال الوند المفروق في آخر بعض الأبحر مع ان الوند المفروق متحرك الأخير والعرب لا تقف على متحرك وهذا صحيح او استعمال الوند المفروق دون أي علة تلحقه فهو لا يستعمل الا مكسوفاً او موقوفاً أو مصاوفاً وحينئذ تصير النغمة الموسيقية متحدة مع الانغام التي يراها حازم منسجمة مع القواعد الموسيقية وقد نبهنا على هذه الظاهرة في كتابنا تيسير عام العروض، والقوافي وفي بحث نشرناه بمجلة المناهل بالعدد السابع والثلاثين.

وعلى كل حال فإن مداخلة الشريف الغرناطي هنا ترجح كون هذا الوزن لم يكن مستعملاً عند القدماء وانا ارى اننا لو اردنا ربطه بالمنسرح او بالرجز لكان الربط بالرجز اسلم. لأنه هو البحر الذي تكثر فيه الزحافات والعلل ويستعمل في كثير من الصور كما نبهنا على ذلك اثناء تحديد معنى الرجز في المجال اللغوي من هذا البحث.

المجال التاريخي :

لا يخلو هذا الشرح من أخبار تاريخية عامة لا تنحصر في عصر ولا تخصص بزمان لأن بواعث ذكرها انما كانت تأتي حسب الاشارات التي ترد في المقصورة وهي متنوعة منها ما يتعلق بأيام العرب قبل الاسلام ومنها ما يتصل بما جريات الأحداث في العهد الاسلامي سواء كانت تلك الأحداث بالشرق أو بالمغرب. ويمكن لمن لهم اهتمام بتاريخ المغرب والاندلس ان يجدوا فيه نبذة من تاريخ الدولة الموحدية أو تاريخ الدولة الحفصية سواء من الجانب السياسي أو الفني أو الحضاري. واهم ما يحتوي عليه، تلك الاوصاف المتعددة التي تتصل بتونس وبما اضيف عليها المستنصر الحفصي من رفاة وازدهار بسبب جلب الماء اليها ورفع مستواها الاقتصادي وكان الشارح احياناً لا يكتفي بالوصف الذاتي وانما يعتمد على بعض الاصول المعروفة مثل اعتداده مثلاً على الرشاطي في التعريف بتونس (ج 1 ص 76).

ويعد هذا الشرح من أهم الكتب التي حافظت على اسماء بعض المدن الاندلسية وبعض معالمها سواء منها ما بقي أو ما اندثر.

وكان الشريف الغرناطي يتتبع الاخبار الطريفة الدالة على مجد السابقين وانا لنراه معجباً بالمصور الموحد وبمواقفه الحضارية والعسكرية فسجل في اطار الازدهار الحضاري والتقني ما ابدعه المهندسون له في جامعته المتصل بقصره حيناً وضعوا له مقصورة متحركة وذكر وصفاً لها من قصيدة لأبي بكر بن مجبر مطلعها :

اعلمتني القسي عصا التسيار في بلدة ليست بدار قرار

ففي هذا الوصف يقول (ج 1 ص 71).

طوراً تكون بمن حوته محيطه فكأنها سور من الاسوار
وتكون طوراً عنهم مخبوءة فكأنها سر من الاسرار
وكأنها علمت مقادير الورى فتصرفت لهم على مقدار
فاذا احست بالامام يزورها في قومه قامت إلى الزوار
يدو فتبدو ثم تخفى بعده كتكون الهالات للاقمار
كما سجل في اعماله العسكرية انتصاره في معركة الأرك وقدرته على اعزاز
الدولة الاسلامية آنذاك (ج 2 ص 153) إلى ان توفي في يوم الخميس الثاني
والعشرين من شهر ربيع الأول عام خمسة وتسعين وخمسمائة.

هذا وإن العامة لم يصدقوا بموته فذكروا انه ظل مرابطا بالاندلس متكئا لحاله
وقال بعضهم انه زهد في الملك وتوجه إلى بيت الله الحرام وانه جاور في المدينة
عند قبر الرسول ﷺ ليخفي امره.

قال الشريف الغرناطي : (ج 1 ص 155) «ولهم في ذلك حكايات يقولونها
إلى الآن كلها تخرص وابطيل».

وهكذا نراه يستنكر المجازفة في القول كما يستنكر الغلو في الاخبار وتبدو هذه
الظاهرة عنده في كتابه كله فهو عندما وجد حازما يصف ملك المستنصر بقوله :
(ج 1 ص 69).

ملك حوى ملك سليمان الذي لم يتجه لغيره ولا ابتغى
لم يستسغ هذه الطريقة في المدح وقال : «ولا احب لأبي الحسن ان يتسامح في
ان يحاكي بملك سليمان عليه السلام ملك أحد من الناس والله تعالى يقول (قال
رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) وعسى ان يكون قصد
الناظم ان ممدوحه لم يبلغ احد من ملوك زمانه مبلغه في سعة الملك فيقف به
التشبيه على هذا القدر ونعوذ بالله من الغلو».

فنحن نرى أن طريقته في ذكر الأخبار لم تكن جزافية وانما كان يربط بينها
وبين الامكانيات العقلية فإذا لم يطمئن إلى خبر أو لم يستأنس بوقعه في النفس

أبدى ملاحظته واطهر تقديره للموضوعات التي يتطرق اليها فهو لا يستخف
بالاشياء كما لا يستخف بالانسان وتلك شيدة خلقية اذا اتصف بها العلماء اهتموا
إلى سبيل الرشاد.

ومن عجب امره انه يستغل الجانب البلاغي في تحديد بعض الاحداث التاريخية
فتجده مثلا وهو يتحدث عن التصغير في الاستعمال العربي فيقول (ج 1 ص
190) «والتصغير ان لم يكن له معنى يحزره كان قبيحا في الشعر لأنه لا موجب
له الا اقامة الوزن فاذا حصل بازائه معنى حسن موقعه وعذب اللفظ كقول ابي
فراس يصف حاله حين اسر :

وقال أضحاني الفرار او الردى فقلت هما أمران أحلاهما مر
فدل بالتصغير على انه ما اسر ولا قدر العدو عليه الا بعد ان فر عنه الجيش
فلم يبق معه إلا النفر القليل من خواصه».

وهكذا نجد يعيننا على استغلال النصوص الادبية في الوصف التاريخي وفي
تحديد صورة بعض الاحداث بحيث ينبغي ان تكون اللغة تعبيرا مطابقا للواقع وان
تحمل مسؤولية الإيحاء لتصبح بها الأحكام في حيز المقبولات.

وبهذا النص نهي بحثنا هذا آملين ان يلتقى هذا الشرح مزيدا من الدراسات
التي تبرز كثيرا من جوانب الاهتمام العلمي والادبي عند الشريف الغرناطي رحمه
الله كما تبرز كثيرا من محتويات المقصورة ذاتها والسلام.

البحث الثاني^(١)

تضم الخزانة المغربية كتباً عامة الفت في حقب مختلفة وهي بحق تعتبر صورة ناطقة لما قام به المغاربة من جهود في إحياء اللغة العربية ومراة وضاعة صقيلة تبادي مشاركة هاته البلاد في تنمية الثقافة وتعهداها.

وإذا كانت حل هاته الكتب مازالت مخطوطة فإن ما طبع منها ليدلنا على انها كتب تستحق العناية والتقدير، وتستوجب من النقاد دراستها وتفهمها والعمل على ابراز محاسنها وإخراج مكنونها.

وان هاته الكتب لتساعدنا على تتبع مراكز الحضارة والثقافة في بلادنا وعلى معرفة الحقب التي ازدهر فيها العلم والأدب وترسم لنا مواقفنا في تاريخ العروبة والاسلام ويهدينا إلى معرفة العلاقات الثقافية العامة التي كانت بيننا وبين الشرق من جهة وسننا وبين الأندلس والمغرب العربي من جهة أخرى.

ان هاته الروابط الثقافية التي كانت بين المغرب وغيره من الامصار الاسلامية والعربية الدليل على ما في الطبع المغربي من تجاوب مع روح الثقافة العربية الاسلامية التي كان ينادي بها العرب والمسلمون في كل مكان.

ولم يكن موقف المغرب سلبا في تاريخه الثقافي بل عمد أول الامر إلى استيعاب الثقافة الشرقية فتألق بها وشغف ثم امتزج بها وتذوقها ثم ابرزها بعد ذلك في صورة ملائمة لأحواله. هاتية لشاكاها منسجمة مع طبيعته وذاتيته منصهرة في نظمه العامة التي كانت تلامسها الفاسفات المختلفة التي كان يهدف إلى تحقيقها كثير من القادة والمفكرين.

(١) انظر البحث في علم الادب المغربي سنة 1966 بالعدد الرابع من المجلد التاسع وهو الذي أصدره في المجلد السابق.

ظهر هذا التلون في العلم وظهر في الادب فقد اصبح للادب العربي مكانة ملحوظة في نفوس المغاربة فقلدوه أول الامر ثم ظهرت بعض الجوانب الاقليمية فيه فكان أدبا رائعا تختلف أغراضه باختلاف الأحوال والاعصر والاتجاهات الفكرية والسياسية التي كانت تتحكم في المغرب من حين لآخر.

ولقد ازدهر الفكر والادب في عصر المرابطين والموحدين لعوامل مختلفة من أهمها الامتزاج الذي وقع بين الاندلس والمغرب ثم العناية الكبرى التي كان يوليها الملوك للعلم وللادب والتشجيعات المتواصلة التي كانت تطلق السنة الشعراء وتسهيل مداد المؤلفين في شتى العلوم وتلهم عددا كبيرا من النبغاء.

ومن الطبيعي ان العناية اذا أولاهها الحاكمون إلى العلم دفعت الجمهور إلى تقدير العلماء ورغبتهم في طلبه ودراسته.

ثم انتقلت العناية بالعلم إلى الدولة المرينية التي كان ملوكها يمهّدون له السبل ويشيدون له المدارس ويغدقون العطايا على من تولى تدريسه أو رغب فيه من الطلبة فإنهم قد فكروا في تأسيس أحياء جامعية وكليات مختلفة واكثرها من بناء مراكز العلم واستقبلوا الوافدين على المغرب من العلماء بكل حفاوة وتقدير.

ولقد وجد هؤلاء الملوك رغبة في الشعب المغربي الذي كان يحس بالمسؤولية التي يجب ان يتحملها، هذه المسؤولية التي تبعله وارث ثقافة سابقة دون ان يحرفها عن توجيهها أو ان يخنقها فتتلاشى أو تموت.

ان المغاربة في هذه الحقبة وجهوا عنايتهم إلى الثقافة الاسلامية واهتموا بأداب اللغة العربية لأنهم كانوا يرون ان الاعتناء باللغة ضرورة من ضرورات تذوق القرآن وفهم ابعاده التي يهدف إليها لذا نجدهم درسوا هاته اللغة دراسة وافية وعملوا على الاهتمام باصولها وقوانينها اللفظية والمعنوية وتعمقوا في دراسة الأدب وتحليله وكتبوا في البلاغة وسجلوا نظرياتهم في البديع وشرحوا أنواعه.

وكان التنافس في ذلك قويا بين علماء المغرب والاندلس بل كان هذا التنافس محتمدا بين بعض المدن المغربية أيضا خصوصا قبل ان تستولي الدولة المرينية على سبتة سنة 729هـ.

ذلك ان مدينة سبتة كانت مركزا علميا خطيرا في بلاد المغرب ولقد استولى عليها العزفيون⁽⁴⁾ حينما احسوا بضعف الدولة الموحدية وظلت في حكمهم ما يقرب من ثمانين سنة إلى ان استولى عليها المرينيون.

كانت مدينة سبتة في أيام العزفيين مركزا علميا ومقرا للدراسات الاسلامية والعربية وكانت هذه الاسرة تحاول أن تجعل من هذه المدينة وما حولها نقطة تسرب إلى حكم المغرب وحكم الاندلس فاعتنت بالعلم وشجعت الاحتفاء بمظاهر الدين واقامت حفلات رسمية في ذكرى ميلاد الرسول ﷺ هذه الذكرى التي جعلتها عيدا تقدم فيه التهاني للحاكم وتنشد فيه الاشعار على ملا من الناس وتقام فيه الحفلات الزاهرة ويستعد له كما يستعد لباقي الأعياد الاسلامية.

ولقد كان للعلم فيها سوق نافذة رغم الاضطرابات التي كانت تقع من حين لآخر بسبب التنافس السياسي الحاصل بين دولة النصرين بالاندلس ودولة المرينيين. فإن كلا من الدولتين كانتا حريصتين على القضاء على طموح حكام سبتة الذين اضطروا أخيرا إلى الالتجاء إلى حكم بني مرين.

قال القشلقشندي عند حديثه عن سبتة⁽⁵⁾ «وقام بامرها أبو القاسم العزفي من مشيختها فقيت بيده ويد بنيه إلى ان ملكها منهم بنو مرين سنة تسع وعشرين وسبعمائة في أيام السلطان أبي الحسن فصارت تابعة لفاس دار ملك بني مرين جارية في يد ملوكها وهي باقية بأيديهم إلى زماننا بعد العشر والثمانمائة».

ومن أشهر اعلام العلم والادب في سبتة أيام العزفيين ابو القاسم الشريف الحسني⁽⁶⁾ الذي اولى بالدراسات اللغوية والادبية فكانت كتبه رائدا للأدباء والفقهاء، وانتقل من سبتة إلى غرناطة فاتصل بملوكها النصرين فقربوه اليهم وولوه

(4) بنو العزفيين بسطة مشهور وكانت لهم الرئاسة بها مدة، وأول من تاجر منهم ابو القاسم محمد ابن القاضي الحاج أبي العباس احمد... وكان قيامه بسبتة ليلة سابع وعشرين من رمضان من عام 647هـ في دواة المرتضى الخليفة بمراكش. عن ازهار الرياض 2 من 374.

(5) صبح الاعشى الجزء الخامس من صفحة 160.

(6) ولد بسبتة سنة 697هـ وتوفي قاضيا بغرناطة سنة 760.

القضاء واشتغل بتلقين العلم والادب ولمع اسمه في غرناطة حتى صار يطلق عليه الشريف الغرناطي.

لقد كان الشريف مهتما بدراسة الشعر ميالا إلى النقد مندفعاً إلى شرح الغامض وتأويل المبهم مطبوعاً على حسن التبليغ لذا نجده قد شرح كثيراً من القصائد والمتون فهو شارح الخزرجية في العروض وشارح تسهيل ابن مالك وشارح مقصورة حازم التي جعلها سبيل الانطلاق إلى دراسة بلاغية قيمة.

ومما يمتاز به أبو القاسم ظهور شخصيته في التحليل فهو يؤيد ويعارض معتمداً على القواعد حيناً وعلى الذوق أحياناً يربط بين النصوص الأدبية من الجانب الفني والجانب المعنوي ويستدل بشعره من حين لآخر فأنت عند قراءة كتبه تشعر بمتعة ناشئة عن قوته النقدية وكفاءته العلمية وملاحظاته الدقيقة وسعة اطلاعه على الثقافة العربية في المشرق والمغرب. ومن الواضح ان الكتب التي تبرز فيها شخصية مؤلفها تمتاز بالحوية والجاذبية والقوة.

ومن أهم الكتب التي نلمس فيها قدرة أبي القاسم على التحليل والاستدلال ودقة الملاحظة شرحه لمقصورة حازم المعروف بكشف الحجب المستورة عن محاسن المقصورة.

والمقصورة هاته من نظم أبي الحسن حازم بن محمد القرطاجي نسبة إلى قرطاجنة الاندلس رحل إلى تونس واتصل بأميرها أبي زكرياء ثم بولده المستنصر فمدحه بهاته القصيدة التي اشتهرت في الشعر العربي بالعناية بوسائل البديع واستخدام مظاهر التزيين اللفظي والمعنوي بحيث يمكن ان نجعلها مثالا تطبيقيا للاهتمام باللفظ وصورة للصناعة الادبية التي تحكمت يوماً ما في القالب الادبي قبل النهضة الحديثة.

وقد مهد حازم لهذه القصيدة بمقدمة قال فيها : «الحمد لله الذي انطقنا بافصح اللسان، ووقفنا إلى التمييز بين ما يقبح من الكلام ويحسن، وصلى الله على سيدنا محمد رسوله افضل من سمعت به الاذان ونظرت إليه الاعين، ما تعاقبت الدهور وتابعت الأزمن، وحيا الله بنفحات رضوانه الطيبة وسقيا رحمته الصبية جميع

صحابته، واسرته، وعصابته الكريمة وعثرته، واختص باعقب تلك الريا، واغدق تلك السقيا، طائفة اختصاصه وفئة استخلاصه نجوم الامامة الوقادة، وبدور الخلافة المتنقلة في بروج السعادة، وأثر الله بالكمال الدائم والسعد الملازم قمرها الازهر وسراجها الانور امام الهدى، وغمام الندى وحسام الله المسلول على العداء سيدنا الخليفة المستنصر⁽⁷⁾ ثم ذكر بعض صفاته السامية التي دفعت الشاعر إلى نظم هاته القصيدة التي قال عنها : انها عقيلة من بنات الافكار تزهى على العقائل الابدكار قد تحلت معقود من كل لفظ بالقلوب معقود وتجلت في سموط من كل معنى بالنفوس منوط... فالآذان بأقراطها خالية والأذهان من اسماطها غير خالية فهي من تناسب الفاظها وتناسق أغراضها قلادة ذات اتساق، ومن تبسم زهرها وتنسم نشرها حديقة مبهجة للنفوس والاسماع والاحداق ثم استمر في وصفها وتقريرها وتهليلها حتى جعلها ام القصائد ووسطى القلائد.

ولقد لقيت هاته القصيدة حقا اهتماما من طرف الادباء والشعراء فتداولتها السننهم واقلامهم لما تشتمل عليه من محاسن ولما تتضمنه من أخبار ولكن الذي حلى محاسنها وأبان فضلها وكشف عن اسرارها ليس إلا أبا القاسم السبتي لقد قال : «إني لما تأملت مقصورة الامام الأوحى أبي الحسن حازم بن محمد بن حسن بن حازم الانصاري القرطاجني الفتيها تجمع ضروبا من الاحسان وتشتمل على افانين من البيان وتتضمن فوائد جمة من علم اللسان وتشهد لمنشئها بما انتظمته من غرائب الانواع واتسمت به من عجائب الابداع فإنه سابق الميدان وحائز خصل الرهان لا حرم انها بما اورد من الفوائد وقيد من الاوابد ووصف من المعاهد وضرب من المثل الشارد وأوما اليه من الوقائع والمشاهد واتحاه من المنازع البيانية والمقاصد دنانير من دواوين العرب أودعه كثيرا من توارينها وجمع فيه من المعارف ما يعترف اقدمه بسبقها. » ثم قال : «وقد رأيت ان اضع عليها كتابا اضمنه شرح غريبها والكلام على بديع اسلوبها منبها على ما اخترع من انواع الاغراض وضمها ثم امدت ان القوم فيما اشار إليه من ايام الاوائل وحروبها، فيكون جامعا

(7) هو من اعظم ملوك الدولة الحفصية ولى سنة 647 هـ. وتوفي سنة 675 هـ.

لكثير من الفنون محتويا على الابدكار من غرائب الكلم والعون مطلعا على اخبار الامم الخالية والقرون».

ولقد حاول ما امكنه ان يفى بالتزامه فخلد المقصورة بشرحه وأخرجها من المدح العابر إلى كتاب نقد قيم يجمع بين فنون الاداب وقواعد اللغة ويوضح مناهج الاساليب البيانية التي تربط بين القديم والجديد.

فهو في شرح الغريب وتبيان قواعد اللغة يعتمد على اهم علمائها فمن ذكر الكسائي والفراء وسيبويه الى ذكر الخليل بن احمد والاصمعي وابي عمرو بن العلاء ومن هؤلاء الى ذكر ابن جني وابن فارس وابي علي القالي وغيرهم ممن اشتهروا بالدراسات اللغوية يستند اليهم احيانا وينقد آراءهم احيانا بحيث يجد القارىء متعة في تتبع طريقة شرحه واستنتاجاته.

واحسن ما في كتابه خطراته النقدية التي تعتمد على الذوق من جهة وعلى القواعد من جهة اخرى.

فمن آرائه ان التناسق في التعبير والمشكلة بين الاجزاء تعد من المحسنات التعبيرية اذا لم تكن متكلفة ولا متعمدة.

ومن آرائه ان الاطالة في المعنى يجب أن تكون هادفة لغاية والا فهي عبث قال بعد ما شرح هاته الابيات من المقصورة :

فاعمم باوصاف العلى كما له واستثن في وصف سواء بسوى
لا تجر نعت من عداه مطلقا في المجد بل مقيدا بما عدا
فمن يقرظ من عداه فليكن مستثيا بما عدا وما خلا
«المعنى في البيت الأول وتاليه واحد وهو ان لما دح هذا الأمير ان يصفه بجميع اوصاف المعالي من غير استثناء وليس له ذلك في غيره الا بتقييد وما افاد في واحد من هذه الابيات زيادة على ما افاده في الآخرين سوى ترداد العبارة والاطالة من غير طائل وقد يستحسن تنويع العبارة اذا جيء في عبارات تفيد كل واحد منها ما يفيد الاخرى كقول ابن الرومي :

هي الاعين النجل التي كنت تشتكي مواقعها في القلب والرأس اسود

فمالك تأسي الآن لما رأيتهما وقد جعلت مرمى سواك تعمد
تشككي اذا ما اقصدتك سهامها وتاسي اذا نكبن عنك وتكمد
كذلك تلك النبل من صرفت له ومن صرفت عنه من الناس مقصد
اذا عدلت عنا وجدنا عدولها كموقعها في القلب بل هو اجهد
تكب عنا مرة فكأنما منكها عنا النسا مسدد
فقد تسلسل في المعنى وتصرف فيه وبرزه في عبارات شتى ومال به إلى جهات
من المقاصد بخلاف ابيات الناظم فإنه لم يفد في واحد غير ما افاد في الآخر فهي
من باب الاقبح ادخل⁽⁸⁾.

ان هذه الملاحظات هي التي دفعتنا إلى ان نذكر ما قلناه عن الشريف السبتي
من انه دقيق الملاحظة قوي النظر ثابت الشخصية حاضر البديهة جعل شرحه
للمقصورة ديوانا ادبيا جامعا لأجمل ما فاضت به قريحة شعراء العرب وجادت
به ألسنة الكتاب والخطباء وسجلا لاهم الاحداث التاريخية والسياسية والادبية
التي ارتبطت بتاريخ الأدب العربي في المشرق والمغرب وموسوعة لغوية تجمع بين
المتانة والجمال والحقيقة والمجاز والشرح والدراسة ومدرسة نقدية تهديك إلى
مواطن الجمال وتمرن عضلاتك الفكرية على القول المتزن وتروض مخيلتك على
ايجاد التآلف بين المعاني المتنافرة والصور المختلفة وتصل ملكتك الفنية فتصير خلاقة
مبدعة.

كان أبو القاسم شاعراً أدبياً ذواقة للأدب وكان يرجو ان يجد من قرائه من
يتبع مقاصده فيخاطبهم وكأنهم محدثوه ويود ان يشاركوه في احساساته وان
يشعروا بما شعر به فهو مثلاً حينما كان يتحدث عن الادباء الذين يستطيعون ان
يؤلفوا بين اغراض مختلفة ومذاهب متباينة قال : «الا ترى الى قول ابي
نواس»⁽⁹⁾ :

(8) شرح المقصورة الجزء الأول صفحة 69.

(9) شرح المقصورة الجزء الثاني صفحة 182.

واذا جلست الى المدام وشربها فاجعل حديثك كله في الكاس
واذا نزعت عن الغواية فليكن لله ذاك النزع لا للناس
واذا اردت مديح قوم لم تمن في مدحهم فامدح بني العباس
فانظر كيف جمع في هذه الابيات بين ثلاثة مذاهب متباعدة الاغراض وهي
المجون والزهد ومدح الخليفة حتى صيرها في نسق النظام وحسن العبارة كأنها
فن واحد.

ولقد عرف معاصروه فضله وعلمه وادبه فاسفوا يوم موته وخلدوا محاسنه
في قصائد كثيرة منها مرثية ابن زمرك الشهيرة التي يقول فيها.

اغرى سراة الحي بالاطراق نبأ اصم مسامع الآفاق
امسى به ليل الحوادث داجيا والصبح أصبح كاسف الاشراق
فُجع الجميع بواحد جمعت له شتى العلا ومكارم الأخلاق
يا حسرتي للعلم اقفر ربه والعدل جرد اجمل الاطواق
كم من غوامض قد صدعت بفهمها خفيت مداركها على الخذاق
حقيقة انه جلي الغامض وحل المبهم واحيا الذوق الأدبي في نفوس قرائه وخلد
صفحات أدبية رائعة ما اجدنا ان تعمق في دراستها ونسترشد بها.

البحث الثالث^(٩)

مدينة سبتة من المدن الرئيسية في بلاد المغرب وهي من العواصم العلمية التي كان لها شأن كبير في عالم الفكر خصوصا في عهد المرابطين والموحدين ثم في عهد المرينيين.

وموقعها البحري في شمال المغرب على حدود القارة الأوربية جعلها عرضة لكثير من الاضطرابات السياسية التي توالى عليها عبر التاريخ ومازال المغرب لحد الآن يحس بعدم استكمال وحدته الترابية ما لم تعد هاته المدينة وما أشبهها إلى الأرض الام وتلك مهمة ملقاة على عاتقنا نحن المغاربة سنصل إليها إن شاء الله قريبا. ولقد استقل بعض حكامها من العزفيين في عهد المرينيين بتسيير أمورها وتدير سياستها لكنهم لم يستطيعوا الاستمرار على ذلك نظرا للروح الوطنية التي كانت تسود المغاربة والتي كانت تعمل على استقرار الأمن وتعميم الوحدة بين أجزاء الوطن^(١٠).

وحيث إن العزفيين كانوا مولعين بحب العلم واحترام رجاله وتقدير أهل البيت وجماعته فقد عرفت سبتة في أيامهم من الازدهار ما كان شبيها بالازدهار الذي لاقته بعدهم في عهد المرينيين ولهذا كانت هاته المدينة في تاريخ المغرب من ألمع المدن الحضارية الشبيهة بمدينة فاس ومدينة مراكش بل كانت في بعض الأحيان مجمعا للعلماء الوافدين عليها من المدينتين السابقتين أو من بلاد الأندلس باعتبار كونها محازا أساسيا يربط بين العدوتين ويحقق التواصل المنشود بين مختلف رجال الفكر وأرباب الثقافة.

(٩) نشر مجلة المآثر عام 1982 بالعدد 22 الخاص بسبتة وهم أحد الباحثين اللذان أشرفنا إليهما في القسم الأول.

(10) انظر عن العزفيين الجزء الخامس من مسح الأعشى للقلقشندي صفحة 160 وكتاب ازهار الزمان للمعري الجزء الثاني مرفوعة 374 فما بعد.

ورغم وجود مدينة طنجة على قرب منها فإن الازدهار العلمي الذي اشتهرت به جعلها تستأثر بعناية الباحثين الذين مازالوا إلى الآن يستكشفون عناصره. ويبحثون عن مختلف اتجاهاته.

إن مدينة سبتة موطن العلم ومقر الثقافة العربية الخالصة ومركز النشاط الفكري الإسلامي ومنطلق الدراسات الإسلامية الرائعة. إنها مدينة القاضي عياض ومنشأ الإمام ابن رشيد وبلد الشريف أبي القاسم المعروف بالشريف الغرناطي وموطن عدد من الأدباء والشعراء الذين تزخر بهم كتب تاريخنا العلمي وتاريخنا الأدبي. إن نشاطها الفكري يعتبر عصاره الثقافة المغربية المزوجة بالثقافة الاندلسية خصوصا أثناء ارتباطها بالعزفيين والمرينيين في القرن الثامن الهجري.

إن أهم ما كانت تمتاز به هاته المدينة في هذه الحقبة عناية علمائها وأدائها بالجانب النقدي وبالأبحاث اللغوية الدقيقة والشروح للمتون العلمية وبالتصرف في ألوان البديع واخصاع الشعر لقيوده وفنونه.

ومن السهل جدا أن يجد الباحثون بعض الأعلام الذين يمثلون مدينة سبتة في هذا العصر سواء في الميدان الفقهي أو في الميدان الأدبي أو في الميدان المشترك. ولعل من ألمع الشخصيات العلمية التي كان لها ولع بالنقد واللغة والأدب حينذاك. العالم الأديب أبو القاسم السبتي الذي أشرنا اليه سابقا والذي قلنا عنه انه كان يعرف بالشريف الغرناطي.

كان هذا الأديب الماهر عالما لغويا متمكنا من مادته واعيا لثقافته متمثلا لأصول البلاغة متصرفا في أنواع أساليبها مطلعا على كتبها مستحضرا لمصادرها قادرا على تبليغ المعلومات متحررا في نقل النصوص حريصا على الصدق في فهمها يناقشها بتدبر ويوازن بينها بإحكام.

كان يكثر من الإحالات الدقيقة التي تجعلك وأنت تطلع عليها كأنك تعيش في عصور منتجها متنزها في بدائع ما كتبوا مستمتعا بروائع ما أبدعوا مستعينا برأيه الخلاق وفهمه العميق الذي يساعدك على فتح المغلقات وشرح المبهمات.

لقد اشتهر بقدرته على الشرح والتحليل حتى أصبحت هاته القدرة صفة من صفاته وسمة من سماته يقول عنه المقرئ في كتابه نفح الطيب حينما كان يتحدث عن شيوخ لسان الدين بن الخطيب⁽¹¹⁾ «كان هذا الشريف آية الله الباهرة في العربية والبيان والأدب ويكفيه فضلا أنه شرح الخزرجية وافترع هضاب مشكلاتها بفهمه من غير أن يسبقه أحد إلى استخراج كنوزها وإيضاح رموزها وشرح مقصورة أديب المغرب الإمام أبي الحسن حازم بن محمد القرطاجني الأندلسي التي مدح بها الأمير المستنصر بالله أبا عبد الله محمد الحفصي وسَمَّى هذا الشرح بفتح الحجب المستورة عن محاسن المقصورة⁽¹²⁾ وهذا الشرح في مجلدين كبيرين وفيه من الفوائد مالا مزيد عليه رأيته بالمغرب واستفدت منه».

وتعليق المقرئ هذا يدل على أن أبا القاسم كان قادرا على فهم الرموز وعلى تفسير مضامين المتون العلمية والأدبية وأن كتبه ظلت متداولة بين الناس حتى عصر المقرئ فلم يلبها الزمان ولم تفقد فائدتها وروعتها.

والواقع ثبت أن حكم المقرئ كان سديدا صادقا خصوصا بعد الاطلاع على شرح المقصورة حينما طبع في العصر الحديث.

إن من بطلع على هذا الشرح فسيجد من خلاله عالما حازما متذوقا للأدب حافظا للقواعد متمكنا شاعرا خاضعا لمحسنات البديع في أكثر ما ينظم.

وإجل الاملا على هذا الشرح يمكننا من معرفة الاتجاه الثقافي السائد بمدينة سبتة وبالنظر على المنحى الفكري الذي كان يمثل عدد من أساتذة أبي القاسم وأصحابه من الذين ذكرهم في كتابه كلما واثته الفرصة أو دعت الحاجة.

إن أبا القاسم يهل ثقافته الأولى من علماء سبتة وأدبائها ولقد ذكر ابن الخطيب في كتاب الإحاطة⁽¹³⁾ عددا منهم لا يستهان بثقافتهم وبكفائتهم منهم والده ومنهم أبو عبد الله بن رشيد وأبو عبد الله بن هانيء اللخمي وأبو القاسم ابن الشاط

(11) نفح الطيب تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الأولى الجزء السابع صفحة 116.

(12) طبع هذا الكتاب في سنة 1344 هـ تحت عنوان رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة.

وغيرهم⁽¹³⁾.

وحينما تجتمع كفايات الشيوخ ومؤهلات المتلقين تكون النتائج مجدية وتكون القرائح فياضة وذلك ما اجتمع عند أبي القاسم وتبلور في شرحه هذا.

إن هذا الشرح أثار انتباهي منذ سنوات وقد كان سبق لي منذ خمس عشرة سنة أن علقت عليه في إحدى مقالاتي المنشورة بمجلة دعوة الحق الغراء⁽¹⁴⁾. فاستخلصت منه بعض الأحكام النقدية المتعلقة بمؤلفه ورأيت من الواجب أن أوصل عملي في الاهتمام بهذا الكتاب المفيد وأن أتعمق في البحث عن مضمونه أكثر لأستطيع من خلاله أن أستشف الشخصية العلمية لمؤلفه وأن أصور الطريقة المنهجية التي سار عليها في تأليف هذا الكتاب. تلك الطريقة التي تعتمد على الاستخدام العقلي وعلى الاستفادة من مواهب السابقين وعلى الدقة في الإحالات وعلى التحقق من المعلومات وعلى الإكثار من الموازنات وعلى الجدلية في رسم الطريق أمام المتعلمين.

ولم أرد أن أجعل حكمي خطايا وأن أرسله على عواهنه فأثرت أن أعتمد فيه على إحصاءات دقيقة وموازنات منظورة محسوسة ليتيقن قراؤه من أن أبا القاسم هذا كان نموذجاً حياً للصدق في البحث وللتحري في نشر الأخبار.

إنه كان ييدي تحفظاته إزاء النصوص التي يشك فيها وإزاء الأخبار التي لم تكتمل عنده وسائل تعديلها وتلك ميزة علمية مازالت إلى الآن تعد من محاسن التأليف والتدوين وسنضرب على ذلك بعض الأمثلة التي سنستوحها من كتابه هذا وسنجملها فيما يأتي :

أولاً — لقد تحدث في ديباجة كتابه عن مقصورة ابن دريد باعتبار كونها نموذجاً سابقاً لهذا النوع من الشعر وأشار أثناء ذلك إلى المكافأة التي منحها ابن مكيال لمنشئها ابن دريد وهنا ساقه الحديث إلى ذكر المكافأة التي نالها حازم من لدن المستنصر الممدوح بهاته المقصورة فقال : «وقد ذكر أن أمير المؤمنين أبا عبد

(13) الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب تحقيق محمد عبد الله عنان المجلد الثاني صفحة 181.

(14) نشر هذا المقال بالعدد الرابع من السنة التاسعة شهر يراير سنة 1966.

الله المستنصر صاحب إفريقية وصل أبا الحسن حازما على مقصودته هذه بألف دينار من الذهب العين بحساب دينار لكل بيت ثم عقب على ذلك بقوله ولم تتأد إلى من وحه صحيح⁽¹⁵⁾.

ثانيا — ذكر بيتين من الشعر في وصف الأغصان وهما بيتان رقيقان قال ناظمهما :

جارت عقول الناس في إبداعها ألسكرها أم لشكرها تتأود
فيقول أرباب البطالة تنشي ويقول أرباب الحقيقة تسجد
وحيث إن أبا القاسم لم يكن واثقا من قائلها فإنه قال ومما ينسب لابن العريف في الأغصان⁽¹⁶⁾ ولم يقل قال ابن العريف وهذه خطة توثيقية واضحة تبين مدى تحريره وثبته.

ثالثا — حينما كان يشرح هذا البيت من المقصورة :

لم ساق من غريبه مقتنص صيدا ومن غريبه وكم دأى
قال⁽¹⁷⁾ : والغربي جانب الغرب ولعله كرر الغربي في عجز البيت لأنه أراد
الغربي من جانب البر والغربي من جانب البحر فيكون قد جمع في البيت بين
الإشارة إلى مسد البحر وإلى صيد البر ولعله خص الغربي لأن وضع المرسى
المذكورة اقتضى ذلك ولست على تحقيق من ذلك ولا وجدت من يحققه ثم قال
وقد ذكر لي بعض من زعم أنه سكن تلك المواضع أن الغربي اسم لموضع هناك
معروف إلا أنني لا أثق بتعريفه ولا أرتن فيه وهذا نص صريح يثبت ما ذكرناه.

هذه الملاحظات الثلاث السابقة قد نستطيع بها البلوغ إلى ما قلناه حينما ذكرنا
أن أبا القاسم السبتي كان في كتاباته يتحرى الحقيقة ويحافظ في نقل الأخبار.
وإعل هذه الظاهرة ستجعلنا واثقين مما يقول وستساعدنا على الثقة فيما استدلل

به وفيما نسبته لغيره لأن الذي يقول لا أعرف لا يهتم فيما ادعاه من المعارف
لكن هذا لا يمنعنا من تتبع أقواله بصفة موضوعية لتتقن منها ولقد سرت في التحقق
من ذلك على طريقة منهجية حاولت فيها أن أربط بعض إحالاته بأصولها فتبين
لي صدقة وصحت عندي دعاواه.

ولنأخذ على سبيل المثال ما جاء في شرحه من شواهد سيبويه فإن الاطلاع
عليها وربطها بأصولها يدلنا على أنه حينما كان يستدل بها كان يعلم ما يقول إلا
أن الاستدلال بهذه الشواهد لم يستعمل دائما في الموضوع الخاص الذي جاءت
من أجله في الكتاب فهو كان يتصرف فيها حسب الأغراض التي تتلاءم مع معانيه
وموضوعاته وسأوضح ذلك فيما يأتي :

أولا — يقول الشاهد :

ولا ينطق الفحشاء من كان منهم إذا جلسوا منا ولا من سوائنا
جاء به سيبويه للدلالة على أن سواء لا تعامل معاملة الأسماء إلا إذا اضطر
إلى ذلك في الشعر⁽¹⁸⁾ وجاء به أيضا مرة أخرى للدلالة على أن ما لا يجري في
الكلام إلا ظرفا قد يجعلونه بمنزلة غيره من الأسماء⁽¹⁹⁾.

أما أبو القاسم السبتي فقد استدلل به على جواز مد سواء إذا فتحت سينها
واعتمد في ذلك على قول الأخفش ولعله الصغير فقد قال⁽²⁰⁾ : «ذكر الأخفش
في سوى ثلاث لغات إن ضمنت السين أو كسرت قصرت وإن فتحت مددت».

ثانيا — يقول مقاس العائد :

فدى لبني ذهل بن شيان ناقتي إذا كان يوم ذو كواكب أشهب
استدل به سيبويه⁽²¹⁾ على جواز اكتمال معنى كان بمرفوع بعدها فتكون حينئذ

(18) كتاب سيبويه مؤسسة الأعلمي للمطبوعات الطبعة الثانية الجزء الأول صفحة 237.

(19) نفس المصدر الجزء الأول صفحة 21.

(20) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 68.

(21) كتاب سيبويه الجزء الأول صفحة 31.

(15) رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة الجزء الأول صفحة 11.

(16) نفس المصدر الجزء الأول صفحة 77.

(17) نفس المصدر الجزء الأول صفحة 138.

تامة بمعنى ومع فلا لم يرفع ما بعدها فإنها تكون ناقصة على أساس تقدير اسمها
ومثل النسخ الثاني بقول الشاعر (22).

سبحك الله على ما فعلت من بلاءنا إذا كان يوما ذا كواكب أشنعا
أي إذا كان اليوم يوما

ما ذكره أبو القاسم لم يصادف بهذين البيتين للحديث عن كان التامة وكان الناقصة
ولما استدلل بهذا الغرض على مرجعه إلى وصف اليوم بأنه ذو كواكب للدلالة
على تامة ما فيه من الخوف والهلوع ولهذا يقول المتنبي (23).

فإن الذي ألهقه مدلهمة على مقلة من فقدكم في غياهب
وأثناء شرحه لهذا البيت ذكر أن العرب يقولون إن الكواكب ظهرت يوم
الجمعة يباروا ثم استعملوه في الأدم الصعب.

وأما قوله أن هذا التفسير قد يستأنس به فهو غير بعيد عن الحقيقة لأن هذا
المراد بالإمام الذي ظالم إلى الآن مستعملا لاربيب أن له جذورا طبيعية فقد
وجدت وقع كد في إلهام المعارك واستمر ذلك المانع متداول ومتوارثا حتى
كانت هذه على أصولها مع تناسي تلك الأصول ويكون ذلك بمثابة
قوة معوية أو معوية إذ رفع الصوت هذا كان ناتجا عن ألم أدى
إلى التمسك بالأصول المهمة.

ثالثا - بقول رب الخيل

في ظم عام مأتى نبعثونه على محمر توبتموه وما رضى
استدل به سنده على جواز قلب الباء أو الواو من لام الفعل إلى ألف مع
فتح ما قبله وهو في رضى رضى وأيد ذلك بقول طفيل الغنوي (24).

في الغنوي إذا نُهي لم يعتب أي إذا نُهي

(22) في المصدر الجزء الأول صفحة 32.

(23) في المصدر الجزء الأول صفحة 32.

(24) في الجزء الثاني صفحة 348.

ولنفس الغرض استدلل أبو القاسم إلا أنه أكثر توسعا من سيبويه فهو قد نسب
هذه الصيغة إلى قبيلة بلحارث بالأصالة وإلى الطائيين بالفرعية (25).

رابعا - يقول ذو الرمة :

ديار مية إذمي مساعفة ولا يرى مثلها عجم ولا عرب (26)
استدل به سيبويه على أن مثل هذا الشعر يجوز فيه نصب ديار على أنها اسم
منسوب لفعل محذوف وجوبا تقديره أذكر أو رفعها على أنها خبر لمبتدأ محذوف
وجوبا وقد خص سيبويه لهذا النوع بابا معيناً ذكر فيه أن هذا الاستعمال كثير
في كلامهم حتى أصبح بمنزلة المثل واستدل عليه أيضا بقول الشاعر (27).

اعتاد قلبك من سلمى عوائده وهاج أهواءك المكنونة الطلل
ربع قواء أذاع المعصرات به وكل حيران سار ماؤه خضل
ولنفس الغرض استدلل به أبو القاسم السبتي الا أننا نلاحظ أن بيت ذي الرمة
قد رواه أبو القاسم برواية غير معهودة فيه حيث قال (28).

دار لمية إذمي تساعفنا

في حين أن رواية الكتاب أكثر استعمالا وأقرب إلى ما هو متداول (29)
فالاستدلالات إذن متلائمة مع أصولها دالة على صدق ناقلها وعلى قدرته على
استغلالها لأغراض أخرى وما في بعضها من الاختلاف لا يرجع إلى تحوير جذري
وإنما هو راجع إما لاعتماد المؤلف على بعض النسخ التي لم تيسر للطابعين وإما
لاضطراب في النقل وفي كلتا الحالتين لا يتحمل المؤلف أدنى مسؤولية.
وينبغي أن نعلم أن ظاهرة الصدق هاته لا تقتصر على النقول التي أخذت

(25) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 130.

(26) (27) كتاب سيبويه الجزء الأول صفحة 167 - 168.

(28) رفع الحجب المستورة الجزء الثاني صفحة 3.

(29) انظر صفحة 11 من شرح أربع قصائد لذي الرمة للدكتور عبد الله الطيب الطبعة الأولى
بالخرطوم.

من كتاب سيبويه بل هي الصورة التي تطبع المؤلف في كل نقوله بواسطة أو بغير واسطة ولقد تعمدت أن أربط بعض النصوص الأخرى بأصولها فتبينت أنها أيضا صورة للأصل وأن ما فيها من تغيير لا يعدو أن يكون تغيير رواية أو تحوير سند أو تحريف ناسخ وكل هذه الحثيات لا تبطل جوهر الثقة التي يتصف بها المؤلف في أعماله الأدبية.

إن المقارنة بين النصوص التي استدلت بها وبين أصولها لما يساعد على التحقق والتثبت وقد تدعونا هاته المقارنة إلى مراجعة ما هو متداول للبحث عن الدوافع التي جعلت المؤلف يختار رواية دون غيرها أو يؤثر اتجاهها على آخر ويتجلى ذلك واضحا في بعض المصطلحات البلاغية التي شرحها حسب بعض الاتجاهات المستعملة ثم ذكر في الوقت نفسه ما يقابلها عند بعض رواد النقد الأدبي وهو في منهجه يؤثر أي الأغلبية ولكنه لا يهمل الإشارة إلى بعض الآراء الخاصة وكمثال على ذلك يمكننا أن ننقل تعريفه للجناس والطباق.

لقد عرف الجناس بقوله : «انه اتفاق كلمتين أو كلمات في جميع الحروف أم أكثرها مع اختلاف المعنى وقد جمع الناس فيه ضربا سموا كل ضرب منها ناقصا فلهذا وبعد التمثيل لذلك قال⁽³⁰⁾ ويسمى قدامة التجنيس طباقا ثم قال وأما التلصق وهم الطباق والمطابقة ويسميه قدامة التكافؤ فهو تقابل لفظتين متضادتين من جهة المعنى كقول الشاعر :

حلو الشمائل وهو مر باسل

و كقول ام الضحاك الحاربية :

وكيف يساوي خالدا أو يناله خميص من التقوى بطين من الخمر ومن المأام أن نفس اليتيم اللذين استدلت بهما المؤلف يوجدان في كتاب نقد الشعر لقدامة⁽³¹⁾ إلا أنني أرى أن إطلاق الطباق على الجناس هو خاص بالجناس

النام ولا يتعداه إلى سواه. ولقد اهتم أبو القاسم بمشكلة المصطلحات كثيرا ونص على ذلك في شرحه ليميز بين مذهب المتقدمين والمتأخرين ويتجلى ذلك واضحا في الحديث عن الترصيع مثلاً فقد قال : «قال قدامة : الترصيع هو أن يتوخى تصوير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف كما يوجد في أشعار كثير من القدماء المجيدين الفحول وغيرهم وفي أشعار أكثر المحدثين المحسنين ثم مثل لذلك بقول امرئ القيس.

محش محش مقبل مديبر معا كتييس ظباء الحلب العدوان
قال فأنى باللفظتين الأوليين مسجوعتين في تصريف واحد وبالتاليتين لهما شبهتين بهما في تساوي التصريف وهنا شرح أبو القاسم المراد بالتصريف فقال هو تشاكل الوزن ثم استمر في نقل كلام قدامة فقال وربما كان السجع ليس في لفظة ولكن في لفظتين مثل قوله :

فسور القيام قطوع الكلام تفتت عن ذي غروب خصر⁽³²⁾.
ومن المعلوم أن هذا البيت الأخير يمثل الترصيع على حقيقته إلا أنه لم يرد في النسخة المطبوعة من نقد الشعر بل جاء عوضه قول امرئ القيس :
الص الضروس حني الضلوع تبوع طلبوب نشيط أشر⁽³³⁾.
ومثل هذا الخلاف لا نعتبره تغييرا ولا تزيفا وإنما يدخل في نوعية الاعتماد على بعض النسخ التي لم تتوفر عند المهتمين بالطبع في العصر الحديث.

إن هذه الاستدلالات لتعتبر من أهم الدلائل على صدق المؤلف وعلى دقته في نقل النصوص وهي في الوقت ذاته تعتبر نموذجا صادقا لدقة المؤلف في تحديد المصطلحات وفي شرح معانيها.

إن الاهتمام بالقواعد أساسية لا على أنها ضرورية لذاتها وإنما باعتبار كونها وسيلة

(32) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 83.

(33) نقد الشعر صفحة 39.

(30) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 15.

(31) نقد الشعر لقدامة تحقيق كمال مصطفى مطبعة الخانفي صفحة 163.

للتطبيق والتذوق . تلك منهجية واضحة في الخطة التي سار عليها المؤلف تلك الخطة
المبنية على تجميع فروعها وتمثيلها قبل استعلاها في أصول البيان.

إن هذا التجمع في أول الكتاب ليدل دلالة قطعية على أن الكتاب تعليمي
وأن الهدف منه خلق تواصل بين الأستاذ والطالب ليتسنى للمتلقى أثناء التعلم
أن يستخدم المصطلحات في حل الرموز وفي تذوق الأساليب.

إن التذوق المبني على المعرفة يسهل تبليغه ونقل آثاره للآخرين أما التذوق
الذاتي فقد يحس به الفرد ولكنه لا يستطيع إرشاد الآخرين إليه ولعل المؤلف أحس
بقيمة هذه الملاحظة فمهد لشرحها بتجميع القواعد في صفحات ثم عمد إلى التكميل
من الأمثلة التطبيقية داخل الكتاب، ليخرج تلك القواعد من إطارها الجاف ويجعلها
صورة حية تنفث السحر من أقلام البلغاء ومواهب الشعراء، فالقواعد بالنسبة
إليه ليست إلا وسيلة لتذوق الأدب ولإنشائه على صورة جذابة لمن كانت له موهبة
أو رقة أو لمن كان له أي استعداد للاستفادة منها فوجودها ضروري ولكن
الاستفادة منها لا تيسر للجميع.

و لم يقتصر المؤلف أثناء الشرح على تطبيق القواعد التي جعلها في مقدمة كتابه
بل كان يعد من حين لآخر إلى استخلاص قوانين عامة يوضحها للقارئ
لمستشدها بها فيما ينتج أو لتساعده على فهم ما يقرأه فليس الشرح الذي بين
أيدينا شرحا لفظيا عابرا وإنما الغرض منه خلق ملكة فنية عند القارئ ليستطيع
معرفة قراءته أن يحل الغامض وأن يستهدي إلى جوانب البيان وأن يتمكن من طريقة
البحث وأن تكون له خبرة بأصول اللغة.

إن الكتاب إذن يهدف فيما يهدف إليه إلى رسم الطريق أمام المتعلمين وإلى
رفع مستواهم الفكري والتذوقي في آن واحد وإلى إرشادهم إلى مواطن الجمال
ليقلدوها وليسيروا على سننها وهذا هو السر في تحديد بعض العموميات وفي
الإكثار من الأمثلة الرائعة التي أنتجت القرائح الولادة وأبدعتها المواهب المصقولة.
ولعل الاطلاع على بعض الموضوعات سيدلنا على التحقق مما نقول وسيؤكد
لنا أن المؤلف كان يتدرج في تقديم المعلومات تدرجا يرفع من مستوى المتعلم

وينهض بهمته ويمكننا أن نعتمد في هذا الرأي على بعض الجزئيات الواضحة المتجلية
مثلا في الحديث عن هيكل القصيدة باعتبار كونها تمثل أهم عناصر الأدب الإيقاعية
مع الاعتراف بأن بعض هذه الجزئيات قد يتصل بالنثر الفني أيضا.

وإني سأقتصر في هذه الجزئية على الجوانب الثلاثة الآتية :

أولا تناسب الألفاظ

يرى أبو القاسم أن هذا التناسب ضروري لأنه يدخل في جنس النظم ويساعد
على تذوق الأدب ويمتدح السمع ويضطرب النفس ويسهل الحفظ واستند في ذلك
على قول الجاحظ : أجود الشعر ما رأته متلاحم للأجزاء سهل الخارج فتعلم بذلك
أنه أفرغ فراغا وسبك سبكاً⁽³⁴⁾.

إن الحديث عن التناسب لا يتصل بالإطار النقدي فقط ولكنه يدخل في الإطار
البلاغي التوجيهي وبذلك يكون التعرض إليه في هذه الجزئية مرتبطا بالمنهج التعليمي
الذي قلنا إنه يمثل أوضح خاصية من خصائص أبي القاسم.

ثانيا حسن التلخيص.

وهو يرى أن المحدثين قد برعوا فيه وكثروا من استعماله أمّا الأقدمون فكان
الكثير منهم يقفز من المقدمة إلى الموضوع مفاجأة أو قد يشير إشارة ناشزة فيقول
مثلا دع ذا أو عد عن ذا وما أشبه ذلك.

وحيث إن الجانب التعليمي كما قررنا يعد هدفا أساسيا عند أبي القاسم فإن
هذه المعاني لا تستقر في النفس إلا بنماذج مختلفة يضعها أمام المتعلم ليقتدى بها
وليسير على شكلها الظاهري حتى إذا استطاع أن يتجاوزها بإبداع ذاتي لم يجد
أي عناء.

ومن الشعراء الذين استدل ببعض نماذجهم في هذا الموضوع أبو تمام والبحثري
وأبو الطيب المتنبي وابن وضاح التميمي زيادة على بعض شعراء الأندلس ومن

(34) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 10.

الاستدلالات التي جاء بها قول ابن عمار⁽³⁵⁾.

أتدريين من كلفت عينك قتله وقلت فتى لا يستفيد غريب
ستصبره من مهرة الخيل ترتقي بأعلام نصر في الوغى وتثوب
مزحت فإني يا ابنة القيل لم أكن لأفشي سرا ضمنتها قلوب
سأشهد قومي أن طرفك من دمي بريء وإن كان الفتور يريب
وكيف أرى في الغدر نهجا لسالك وعهدي بالملك الوفي قريب
فتى نسخ الغدر اقتضاء وفائه فلا تحكمني أن الوفاء غريب
وألف بين الذئب والظبي عدله فلا تجزعي إن زار ربك ذيب

ثالثا الحديث عن القافية :

وهو هنا كان يهدف أيضا إلى الجانب التعليمي الذي يوحى للشعراء بأن يتجنبوا القوافي الناشرة التي لا تأخذ مكانها العادي فلا أضرب بالشعر من أن تكون قوافيه متكلفة وأن تساق إليه سوقا نكرا وأن تأتي دون أن يكون من ورائها معنى ضروري ولهذا قال حينما كان يتحدث عن الإيغال : «انه لا شيء أقبح من بناء القافية على فضل الكلام الذي لا يفيد»⁽³⁶⁾.

استدل في هذا الموضوع بالحوار الشهير الذي ورد عن الأصمعي⁽³⁷⁾ فقد قبل الأصمعي من أشعر الناس قال من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيرا أو إلى الكبير فيجعله خسيسا بلفظه وينقضي كلامه قبل القافية فإذا احتاج إليها أفاد بها معنى قبل نحو من ؟ قال نحو ذي الرمة حيث قال :

قف الحيس في أطلال مية فاسأل رسوما كأخلاق الرداء
فتم كلامه ثم احتاج إلى القافية فقال المسلسل فراد شيئا :

(35) نفس المصادر مرفقة 61 وتوجد بعض أخطاء هاته القصيدة بالذخيرة لأن سام تحقيق إحسان عباس الجزء الثاني من المجلد الأول صفحة 381.

(36) رفع الحجب الجزء الأول صفحة 20.

(37) يوجد هذا الحوار في مخزن كتب النقد القديمة أثناء الحديث عن الإيغال من ذلك مثلا كتاب نقد الشعر مقدمة مرفقة 194 وكتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري صفحة 380.

واستمر المؤلف في تعداد الأمثلة لإقرار هذا المعنى في نفس المتعلم لأن الغرض كما قلنا لم يكن ينحصر في إفهام ما هو واقع بقدر ما هو يهدف إلى خلق ملكة في نفس المتعلم يقدر بواسطتها على التدقيق والإبداع.

وكانت عادة المؤلف في الاستدلال أن ينطلق أولا من الأمثلة التي استعملها الأولون في كتبهم ثم يأتي بأمثلة أخرى لتقرير القاعدة يختارها من إبداع عدد من الشعراء سواء كانوا من الذين سبقوه أو كانوا من شيوخه ومن معاصريه ثم قد لا يكتفي بذلك فيأتي بناذج من شعره ليساهم بدوره في إثراء العملية الشعرية إلا أنني لاحظت من خلال ما نظمه أن قوته الإبداعية في الشعر لم تكن تجاري قدرته النقدية فهو شاعر متوسط لا يندمج في عداد الشعراء الأقوياء، وأظن أنه كان يعلم ذلك من نفسه حينما اعترف بقصوره أثناء تقديمه للمجموعة الشعرية التي أهدها للسان الدين بن الخطيب رحمه الله.

ولا بأس أن نأخذ صورة من هذا التدرج الاستدلالي الذي أشرنا إليه فهذا حازم يقول في مقصودته⁽³⁸⁾.

وجه بدا بمشرق الحسن به بدر منير تحت ليل قد غسا
فيعقب عليه الشريف أبو القاسم بما يأتي :

وقوله تحت ليل قد غسا كنى بالليل عن الشعر وقد قال أبو الطيب
كشفت ثلاث ذوائب من شعرها في ليلة فأرتني ليالي أربعا
واستقبلت قمر السماء بوجهها فأرتني القمرين في وقت معا
وقال ابن المعتز :

سقتني في ليل شبيه بشعرها شبيهة خديها بغير رقيب
فمازلت في ليلين بالشعر والدجى وشمسين من كأس ووجه حبيب
وقال ابن المعتز أيضا ويروى لغيره.

(38) رفع الحجب المستورة الجزء الأول صفحة 34.

نشرت غداً شعراً لتجنني خوفاً علي من الرقيب الخفق
فكأنني وكأنها وكأنه صبحان باتا تحت ليل مطبق
ثم يقول : ولي من أبيات :

ليل وليل فصرع وارد ودجى طالا فواحزني مما أكابده
شاهدت في ذلك نادرا لا أهيم به وهمت في ذا بيدر لا أشاهده
ولي أيضا :

غزال أنس كم استدنيته فأنى عني وأعرض مزورا بجانبه
طالت علي ليالي في هواه كما طالت عليه ليال من ذوائبه
فحن لو قارنا بين ما جاء به وبين تشبيهات المتنبي وابن المعتز لوجدناهما أقوى
منه بكثير.

وليس عدم إبداعه في شعره مما ينقص من قيمته النقدية وقدرته التأليفية لأن
جوانب قوته تبدو في طريقة تأليفه وفي منهجية تعليمه فهو عالم بأصول الشعر
حجة فيه بارع في علمي العروض والقوافي له خبرة بتاريخ الأدب وقوة على
استحضار كثير من الشخصيات التاريخية أدبية أو سياسية بحيث نراه قد ترجم
في كتابه لأكثر من ستين علما من الأعلام الذين يتوقف عليهم شرح بعض الرموز
الشعرية وفك بعض الإحالات التاريخية فهو بذلك كان يساعد المتعلم ويرسم له
طريق المعرفة ويبين له كل ما يحتاج إليه.

إن أبا القاسم في كتابه كان ذواقة للأدب عالما بأصول البلاغة هادفا إلى رسم
الطريق أمام المتعلمين منهجيا في طريقة تأليفه تحس وأنت تقرأ كتابه كأنك طالب
من طلابه يتدرج بك من البسيط إلى المركب ومن المجهود إلى المعلوم فهو لا
يقدم إليك المعلومات فقط بل إنه زيادة على ذلك يهذب فكرك ويمكنك من وسائل
المعرفة بطريقة عقلية تعتمد على المنطق وترتكز على الفهم وتسهل وسائل التبليغ
وإقناعه معاصروه هذه الميزة فوصفوه بها ومدحوه بالمهارة فيها ولهذا قال لسان
الدين بن الخطيب في وصفه إنه كان يمتاز بإتقانه للتدريس وبالصبر الدؤوب عليه.

وهكذا يمكننا أن نضيف هاته الميزة إلى محاسنه الأخرى وحيثما تتبلور شخصية
أبي القاسم أمامنا في صورة جذابة تمثل الدقة في الحكم والنزاهة في النقل والإتقان
في التدريس والحرص على تهذيب الأذواق بنقوله المتعددة التي لا تنحصر في اتجاه
ولا تقتصر على عصر دون عصر.

وتلك خصائص قيمة تدفعنا بكل إلحاح إلى أن نتحدث عن هذا الأديب في
هذه المناسبة الخاصة بالحديث عن الحركة الفكرية في مدينة سبتة لنستشف من
ذلك صورة من صور الأدب المغربي في عهد المرينيين ولنطلع على منهاج نقدي
مازال إلى الآن صالحا في بعض جوانبه لاستكشاف الآثار الأدبية وللغوص عن
مضامينها.

ومن المعلوم أن الاعتناء بالخرانات يحدث ازدهارا علميا كبيرا لأنه يسهم
تقريب الثقافة لمريديها، ويسهل على الطلبة الوصول إلى ما يرغبون فيه.

ولا ينسى تاريخ المغرب الفضل الكبير الذي خلده أبو عنان المريني بتأسيس
الخزانة القرويين عام خمسين وسبعمائة، فإنه بهذا العمل ساعد أجيالا من به
على الانكباب على المعرفة، وأفاد كثيرا من الوافدين على جامع القرويين، وأعا
على المطالعة والدراسة والمقابلة والاستنساخ.

ومن بين الذين استفادوا من هاته الخزانة ولا شك عالم من علماء المغرب
ولد بعد تأسيسها بسبع وعشرين سنة، إنه الفقيه عبد الرحمن الجاديري موة
مدينة فاس في عصره، وشارح بردة البوصيري رحمه الله. المتوفي سنة 818 هـ
هجري⁽¹⁾.

كان الفقيه وقورا محترما من لدن سكان هاته المدينة فمنحوه لعلمه وور
التصرف في تحديد مواقيت صلواتهم، وهم لم يمنحوه هذه الوظيفة إلا لأنهم آو
بنزاهته في العلوم الرياضية والفلكية.

ومن المعلوم أن المركز الرئيسي في تحديد الأوقات وتبعية الأهلة، ورصد النج
داخل مدينة فاس كان بجامع القرويين. ففي هذا الجامع توجد غرفة بمص
الصومعة متصلة بسطح المسجد كانت تحتوي على ساعة مائية دقيقة تضاف
آلات الاسطرلاب، وآلات أخرى صالحة للتعديل، زيادة على المزولة الدو
المسامنة للشمس الموجودة بالسطح لحد الآن.

ففي هذه الغرفة كان عبد الرحمن الجاديري يتولى عمله، ومنها كان ينزل
المسجد ليتعلم ويعلم في آن واحد، فالعلم لم يكن له حد زمني، والعالم في عو
المرينيين — كما يجب أن يكون عليه الحال في كل عصر — هو الذي لا يتو
أنه بلغ الكمال.

(1) قال في سلوة الانفاس كذا في الجبوة والدرة ولقط الفرائد والمنح البادية وغير ذلك
في الكفاية والنيل فقد ذكرا تبعا لبعض المجاميع المغربية أنه توفي سنة ثيف وأربعين و٨
ونقل عن الوفيات للونشريسي أنه توفي سنة تسع وثلاثين.

ثالثا

عبد الرحمن الجاديري

777هـ — 818هـ

قراءة في المخطوطة الموجودة بخزانة القرويين

من شرحه لبردة البوصيري

عرفت مدينة فاس في عهد المرينيين ازدهارا علميا في شتى ميادين المعرفة،
وكانت هاته المدينة تستمد معرفتها آنذاك من جامع القرويين من جهة، ومن
المؤلفين عليها من جزيرة الأنفاس من جهة أخرى، نظرا لاضطراب الأحوال في
البلد، وانتساب النصارى على عدد من المدن، فلم يكن هناك بد من أن
يهرع علماء العالماء بأنهم، والذين جاءوا إلى مختلف البلدان التي يجذبونها فيها انسجاما
مع أرواحهم ونفوسهم، فكانت مدينة فاس من أحفل المدن التي استقبلتهم، وكان
علماءها من أكثر الناس احتفاء بهؤلاء القادمين.

وأما كانت طبيعة هاته المدينة في عصر المرينيين تقتضي مساهمة الاتجاه العلمي
الذي تتأخره الدولة، لأنه اتجاه مشتق من أصول الثقافة الإسلامية، ومن أصول
الادب العربي، بحيث لا يستطيع أن نتحدث عن ازدهار العلوم الدينية والأدبية
في العالم الإسلامي عامة دون أن نجعل رميدا كبيرا للدولة المرينية ولعاصمتها مدينة
فاس.

والذي كان العامل العام في عصرهم ساهوا واضحا في المؤلفات التي عرفتها هاته الحقبة
بإسهاماتهم، وفي الأثر الذي كان له في الخزانة العامة آنذاك.

والقد بلغ الإعجاب بهذا العالم عند المؤرخين مبلغا جعلهم لا يذكرونه الا بالفضل، ولا يتحدثون عنه إلا حديث تقدير وتنويه، سواء من حيث سلوكه الشخصي، أو من حيث إنتاجه الفكري. نجد ذلك في الكتب القديمة، وفي كتب المعاصرين. فمن الذين ترجموا له قديما أبو العباس أحمد بابا التنبكي في كتابه نيل الابتهاج بتطريز الديباج، وأبو العباس أحمد ابن القاضي في كتابه جذوة الاقتباس فمن حل من الأعلام بمدينة فاس وفي كتاب درة الحجال في أسماء الرجال. ومن ترجم له حديثاً الفقيه الشريف محمد بن جعفر الكتاني في كتاب سلوة الانفاس⁽²⁾، والشيخ عبد الحي الكتاني في فهرس الفهارس⁽³⁾، وكحالة في معجم المؤلفين⁽⁴⁾، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي⁽⁵⁾، والاستاذ المحاضر عبد القادر زمارة في كتابه عن أبي الوليد ابن الأحمر.

وترجم له أيضا الدكتور محمد بن أحمد ابن شقرون في كتابه مظاهر الثقافة المغربية، وقال عنه بعد سرد بعض مؤلفاته : «ويتعلق الامر هنا كما نرى بشخصية ملحوظة ذات ثقافة واسعة وقدرة على التأليف، ولو قدر لها أن تعيش أكثر لأفادتنا بإنتاج أضخم لكن المنية عاجلتها وحالت دون تحقيق ذلك».

ونحن لو تتبعنا موضوعات مؤلفاته لوجدناها متعددة الاتجاهات مما يدل على أنه كان عالما مشاركا فقد أشار الكتاني إلى بعضها في السلوة فقال : «ألف رحمه الله تأليف عديدة منها شرح رجز ابن مفرج، ومختصر شرح الخاقانية للداني، ورجز سماه النافع في أصل حروف نافع، وتنبيه الأنام على ما يحدث في أيام العام، وشرح رجز شيخه القيسي في الضبط، وشرح الدرر اللوامع، ونظم في التوقيت سماه روضة الأزهار في عام وقت الليل والنهار، واقتطاف الأنوار ذكر فيه مسائل الروضة نثرا وهو كالشرح لها، ومختصر الاقتطاف المذكور، وله أيضا المذكور والمؤلف، وفهرست ملبجة عاد فيها مشيخته، وشرح البردة وغير ذلك.

(2) الجزء الثاني - صفحة 157.

(3) الجزء الأول - صفحة 216.

(4) الجزء الخامس - صفحة 179.

(5) الجزء الثاني - صفحة 217.

وتوجد بعض كتبه في الخزانات المغربية محفوظة لحد الآن ومن ذلك شرحه للبردة الذي توجد منه نسخة بخزانة القرويين داخل مجموع مسجل تحت عدد 643 وتحتوي على ثلاث وخمسين صفحة من حجم 20 × 26 وسطورها 35 وهي عارية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ إلا أنها تعد من النسخ الجيدة الموثقة فقد انتسخت كما جاء في آخرها من أصل كتب بآخره ما نصه : «انتهى التقييد على القصيدة المباركة البردة مما اختصره العبد الفقير إلى الله عبد الرحمن بن أبي طالب بن عبد الرحمان بن أبي غالب بن عبد الرحمن المديوني الجاديري من شرح الفقيه الرئيس اللغوي أبي الوليد بن الأحمر وذلك ليلة الخميس منتصف جمادى الثانية عام سبعة وتسعين وسبعمائة».

ولعل هذه النسخة الأصلية هي نسخة المؤلف أو على الأقل تكون من النسخ التي احتفظت بتاريخ التأليف ان لم تحتفظ بتاريخ النسخ.

ويتجلى من هذا النص أن شرح الجاديري إنما هو مختصر موجز لشرح قام به شيخه أبو الوليد ابن الأحمر وقد أفصح عن ذلك في مقدمة هذا التقييد حيث قال : «وبعد فإنني لما كتبت القصيدة المعروفة بالبركات، والاعجوبة التي أذهبت الازمات، والكربات، والكواكب الدرية الموسومة بالبردة التي كسيت من الفضائل بالبردة، وأخذتها عن جماعة من شيوخنا رواية، واشتغلت بمعانيها والفاظها لإتقانها دراية، فاطلعني شيخنا الرئيس الاديب، سراج الأدباء، وتاج البلغاء، أبو الوليد اسماعيل بن الأمير أبي الحجاج يوسف بن السلطان أمير المسلمين أبي عبد الله محمد بن فرج بن الأحمر الخزرجي على شرحه لمعانيها، وذكر ما غمض من ألفاظ مبانيها. فرأيت تقلد لظاهر الفوائد بالطاعة، وتكفل لها قدر الاستطاعة، وربما زدت في مواضيع بنقل غريب لم يشرحه، فأردت أن أسطر له في هذا الجزء المختصر القريب، وأذكر ما احتوى عليه. من القريض والغريب، وما استحسنته من معنى عجيب على حسب ما أمكنني».

وفي مدح شرحه يقول :

هذا الكتاب له فضل وتعظيم إذ فاق منه بنثر القول تنظيم

أندست فيه من الإبداع إلى جملة
فيه من النجوم ما لاذ النجاة به
وفيه من لغة الأعراب أفصحها
وقسم القول في علم البديع به
والبيان بيان فيه ممتدح
والفقه فيه نزيلات نوازله
وللتاريخ فيه كل فائدة
وفيه من طرف الآداب أظرفها
وكل ذلك بأمداح النبي رقا
والواقع إن الجاديري نفسه سار على نسق أستاذه في هذه الجزئيات فتتبعها
شرحاً وتعليلاً واستدللاً وحاول ما أمكنه ألا يدع بيتاً دون أن يتتبع شرح ألفاظه،
وإبراز حقيقته ومجازيه، ودون أن ينبه على ما فيه من مختلف الروايات إذا كان
هناك اختلاف فيه، فهو في شرحه هذا يمثل صورة واضحة من الشمولية الثقافية
التي كانت معروفة في عصر المرينيين، كما يمثل في الوقت نفسه الطابع الذي كان
تتجلى على طرف الرواية، وعلى تجميع السند حرصاً على الإبانة، وحفظاً للأصول
من الصانع، لا فرق في ذلك بين رواية القصيدة الأدبية والخير التاريخي ورواية
الحديث.

إن قصيدة البردة رغم كونها تعد من القصائد الأدبية فإنها عند الجاديري جدية
بإظهار كل الروايات المتعلقة بها، وإظهار ما ينتج عن ذلك من معان وأغراض
وحادة وإن يذكر روايتها ويذكر شيوخه الذين لقنوه إياها، ليضمن الذين يروونها
عنه، وإعلاماً أنه كان جادا في عمله، حريصاً على أن تكون القصيدة مطابقة
لأصنافها وموافقة لآفاقها.

وما أثير في وفاءه شرحه هذا حقيقة كانت متجالية في عصر المرينيين تتعلق
بالعلماء القاصدين وشيوخهم من الأدباء المغاربة، والأدباء الأندلسيين حيث تولى
شرحها عدد كبير من الأدباء والعلماء، كما تولى معارضتها عدد لا يستهان به من
العلماء.

فمن الذين شرحوها الفقيه أبو القاسم بن يحيى بن محمد الغساني البرجي و
يكمل شرحه، ومنهم المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون، ومنهم الفقيه أبو عبد الله
محمد بن محمد العجيسي المشهور بابن مرزوق، ومنهم أبو الوليد الرئيس أبو عبا
الله محمد أخو شيخه أبي الوليد ابن الأحمر السابق الذكر.

وأما الذين عارضوها فقد ذكر منهم شهاب الدين أحمد بن يحيى بن أبي بكر
ابن عبد الواحد ابن أبي حجلة التلمساني الدمشقي القاهري الذي عارضه
بقصيدته التي أولها :

أمن محبة ظبي حل بالحرم حرمت صيد الكرى في حندس الظل
وهي التي يقول فيها في مدح خير البرية :

وخصه الله بالخلق الكريم كما جاء الكتاب به في ن والقلد
وأجزل الله بالقرآن قسمته لاسيما في الذي في الحجر من قب
لو أقسم المرء أن الله شرفه بكل حرف لبرت أحرف القس
وقد عارضها أيضا شهاب الدين أحمد بن إبراهيم الحسيني المدني المولد والمنش
نزيل فاس بقصيدته التي أولها.

أمن غرام بنجد أنت لم تنب أو من هيام ووجد أنت ذو أ
وفيه يقول :

وقد نسجت على منوال بردة من كسوته بُرد بُرد الداء والسف
محمد بن سعيد والسعيد غدا إذا اشتكى الخلق من أرزاء وزره
رئيس بوصيري لا ضلت بصيرته يوم يضل بها من ضل وهوع
ومن الذين عارضوها شيخه أبو الوليد ابن الأحمر قال في مطلع معارضته

أمن أغاني مغاني طيبة العلم أصبحت في الحب مثل المفرد العا
ولقد خص في هذه المقدمة فصلاً لترجمة البوصيري رحمه الله فقال عنه :
محمد بن سعيد بن حماد بن عبد الله بن حياقي بن صنهاج بن هلال الحميري
البحائي نزيل بوصيري من أرض مصر المعروف بالبوصيري. وذكر أنه كان فقيراً

إمامنا العلامة دكتورنا بالعباسية، له حظ وافر في معرفة الآداب والشعر وله مشاركة في أصول الدين، وباعه مديد في علم التصوف.

ولا بأس أن نذكر قبل الشروع في الحديث عن منهاج المؤلف في شرحه هذا بعض من سمعنا من بعض شيوخه الذين روى عنهم هذه القصيدة فهو قد سمعها في حادثة واحدة من أفظ الشيوخ المسن الحاج الراوية أبي عبد الله محمد بن الشيخ الفقيه الفقيه الحاج ذى الوزارتين صاحب الخلافة أبي الفضل بن عبد الله بن أبي المثنى، ثم سمعها منه أيضاً في جلسة أخرى من لفظ الشيخ الفقيه الراوية الحاج الرحال المحدث أبي عبد الله محمد بن جابر الوادي آشي بتونس عام أحد وأربعين وسبعمائة عن تقي الدين أبي عبد الله محمد بن فخر الدين البزرجي سمعها عنه جميعها عن ناظمها سماعا عليه قال وهذا سند عال متصل الحاج. وقد رواها أيضاً عن شيخه الأديب الرئيس أبي الوليد ابن الأحمر قراءة عليه وفراً بعضها على الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد التينملي المعروف بالبراكشي.

وهكذا نرى أن هذه كانت مهمة العلماء وكيف كان تقدير الرواية فهذه قصيدة من أفضى ما أوردنا من شيوخنا في نقلها إلى تحديد روايتها حفظاً للعتن من الشبهة والافتقار إلى ذلك أدمى إلى اختيار الموافق وإثباتاً للنقل الصحيح.

من المعام أن اختلاف اللفظ قد يتسرب إلى القصيدة الشعرية رغم قرب زمان نظمه وبينتج هذا الاختلاف عن أحد أمور ثلاثة.

الأمر الأول اعتماد بعض الرواة على الحفظ دون التدوين، فيؤثر ذلك على النص الأصلي، لأن الراوي قد ينسى كلمة فيأتي بما يناسبها في الوزن والمعنى، ومن ذلك مثلاً قول البوصيري:

أحسب الصب أن الحب منكتم ما بين منسجم منه ومضطرم
معه سمى أيضاً على الشكل الآتي :

أحسب الصب أن الحب منكتم ما بين منسجم منه ومضطرم

أي بتبديل لفظة منكتم بلفظة مكتتم⁽⁶⁾.
وقد يكون منه قوله⁽⁷⁾.

محضتي النصح لكن لست اسمعه إن الحب عن العذال في صمم
فقد روي بتبديل كلمة النصح بالود إلا أن الجاديري رحمه الله يرى أن المعنى مع النصح أين وأوضح.

وقد يكون منه أيضاً تبديل لفظة الدواخل بالدسائس في البيت الآتي⁽⁸⁾ :
واخش الدواخل من جوع ومن شيع قرب مخمصة شر من التخيم
وقد يكون منه تبديل كلمة راح بكلمة ظل في البيت الآتي المتعلق بالآيات القرآنية وما فيها من إعجاز فقيه يقول :

لا تعجب لحسود ظل ينكرها تجاهلاً وهو عين الحاذق الفهم⁽⁹⁾.
فهو يروى على الشكل الآتي : لا تعجب لحسود راح ينكرها الخ...

الامر الثاني من الأمور التي تتسبب في اختلاف الروايات الخطأ في قراءة المقيدات والمدونات، فإن الكاتب قد يخلط عليه حرف بحرف فيقرأ الكلمة على غير حقيقتها، ويلقنها على حسب ما قرأه لا على حسب ما سمعه أولاً.

ويمكننا أن ندخل في هذا النوع الأمثلة التالية التي يقرب فيها التشابه اللفظي بين الروايتين وذلك مثل كلمة الدهر في البيت الثاني من البيتين التاليين فهي قد تعوض بكلمة الزهر.

قال البوصيري رحمه الله :

أكرم بخلق نبي زانه خلق بالحسن مشتمل بالبشر متسم
كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والدهر في هم

(6) الصفحة السادسة من الشرح المذكور.

(7) الصفحة السابعة من نفس الشرح.

(8) الصفحة العاشرة من نفس المصدر.

(9) نفس المصدر الصفحة 38.

فقد قال الجادري بعد ذكر هذا البيت⁽¹⁰⁾ «هكذا في نسخة البردة الدهر بالدال وعليه شرح شيخنا أبي الوليد. وفي روايتنا عن الوادي أشي وهو الذي رأته بخطه ونقائت منه نسخة بالزاي مضمومة، والزهر والزهر النور الأبيض ويريد الناظم بالزهر الكواكب والنجوم لأنها زاهرة مضيئة. وقال شيخنا العثماني قال لنا شيخنا الوادي أشي يزعم بعضهم أنه الدهر، والدهر لا همة له وإنما هو الزهر فإن النجوم عوالمهم لما كانت مواضعها عالية في الثامن من الأفلاك العشرة».

الامر الثالث في اختلاف الروايات قد يرجع إلى الشاعر نفسه فهو الذي ينظم قصيدته ثم يرتقى تغيير كلمة بأخرى، أو هو الذي يقع له ذلك التغيير عفويا فيتلقاه الرواة عنه وينتشر كلامه حسب ما ورد عنه حين تقديمه لهؤلاء أو أولئك، فيرويه كل راو حسب ما سمعه ويمكن أن ندمج في هذا النوع بعض التغييرات التي لها أثر في المضمون.

ومن ذلك قول البوصيري رحمه الله

آيات حق من الرحمن محدثة قديمة صفة الموصوف بالقديم
فقد اضطرب شرح هذا البيت في معناه وقد يكون هذا الاضطراب واردا حتى في عصر الناظم ذاته لأن الامر يتعلق بالآيات المحدثه القديمة فما المراد منها؟
• مصداقها مع العقيدة التزييه الصافية.

أقد حاول بعض الرواة ان يتلافوا ذلك برواية هذا البيت على الشكل الآتي :
آيات حق من الرحمن محكمة الخ... عوض محدثة لكن الجادري لم ير أي التباس في شرح البيت وفق الرواية الأولى فقد قال⁽¹¹⁾ «قوله محدثة ليس المراد وصفها بالمحدث التي تدل بأن القرآن محله ق وإنما ذلك راجع إلى حدوث نزوله شيئا شئاً كما قيل في قوله تعالى⁽¹²⁾ :

(10) في المصدر صفحة 23

(11) نفس المصدر، صفحة 33

(12) سورة الأناج الآلة 2

﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ الآية. على تأويل من جعل الذكر ها هنا على القرآن. قالوا معناه يريد في النزول تلاوة جبريل على النبي ﷺ فإنه كان ينزل سورة سورة وآية بعد آية، لا أن القرآن مخلوق، وقوله صفة الموصوف بالقديم إخبار عن تلك الآيات أنه كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفاته القديمة. ولا يعني أنها نفس الآيات التي هي الحروف المركبة والأصوات المجتمعة، وإنما يعني ما دلت عليه تلك الحروف، ولو لم يحمل على هذا كلام الناظم، لكان في الكلام تهافت من حيث أن الحدوث نقيض القدم فيكون جمع بين متناقضين وهو محال، ثم قال ويؤيد هذا التفسير رواية أخرى عندنا وهي :

آيات حق من الرحمن محكمة الخ..

فعلى هذه الرواية لا إشكال في البيت».

وعلى كل حال فإن الاهتمام باختلاف الروايات الشعرية كان مبنياً على تعدد الرواة. الشيء الذي دفع الجادري رحمه الله إلى شرح بعض الآيات الواردة في رواية شيخه أبي الوليد ابن الأحمر مع انها ليست من قصيدة البردة والمقصود بها الآيات الآتية وهي لأبي الحسن علي بن الجباب يقول فيها⁽¹³⁾ :

لما شكت وقعة البطحاء قال له علي الرئي والهضاب انهل وانسجم
فأدت الأرض من رزق أمانتها بإذن خالقها للناس والنعم
والبست حللا من سندس ولوت عماثمها برؤوس الهضب والأكم
فالنخل باسقة تجلو قلائدها مثل البهار عن الأبصار والعنم
وفارق الناس داء القحط وانبعثت إلى المكارم نفس التمس والبرم
إذا تبعت آيات النبي فقد ألحقت منفعها منه بمنفخم
قل للمحاول شأوي في مدائحه هي المواهب لم أشدد ولم زيم
ولا تقل لي بماذا نلت جيدها فما يقال لفضل الله ذابكم
لولا العناية كان الامر فيه على حد السواء فذو نطق كذي بكم

(13) نفس المصدر صفحة 31.

لقد اضيفت هذه الآيات بين قول البوصيري

كم ابرات وصبا باللمس راحته واطلقت أربا من ربة اللمم
وأحيت السنة الشهباء دعوته حتى حكمت غرة في الأعصر الدهم
بعارض حاد أو خلت البطاح بها سيب من اليم أو سيل من العرم
وبين قوله :

دعني ووصفي آيات له ظهرت ظهور نار القرى ليلا على علم
فالدر يزداد حسنا وهو منتظم وليس ينقص قدراً غير منتظم
وهو رغم علمه بأنها ليست للبوصيري لم يرد أن يسقطها من الشرح لأنها
وردت في شرح شيخه أبي الوليد الذي التزم بتلخيصه والتعليق عليه ولهذا قال
بعد ذكرها : «وسقطت هذه الآيات التسع في روايتنا عن العثماني عن الوادي
آشي الذي نقلت نسختي من خطه وفي غيرها، وثبتت في بعض النسخ وعلى ذلك
شرح شيخنا أبي الوليد ولذلك ذكرتها هنا. ثم أخبرني صاحبنا الفقيه القاضي الحاج
الخطيب أبو عبد الله محمد بن مرزوق العجيسي أن ناظمها هو الشيخ الفقيه
الكاظم أبو الحسن علي بن الجياب الاندلسي رحمه الله.

والعل المتألق للشعر العربي يشعر عند قراءتها أنها دون نفس القصيدة البوصيرية
وأنها لا تحتوي على نفس القوة التأثيرية المنبثقة من أسلوب البوصيري الذي يأسر
النفوس بحسن بيانه وجمال ترصيفه

هذا وان طبيعة الشرح كانت تقتضي بعد تحقيق النص تحقيقاً توثيقاً عن طريق
الرواية التحدث عن صيغة القصيدة اللفظية من جهة وعمما تحتوي عليه من المعاني
من جهة أخرى لذلك كان اهتمام المؤلف منصبا على الجانبين معا.

فمن الناحية اللفظية كان يتعرض لبعض الظواهر البديعية كما كان يتعرض لبعض
الجزئيات النحوية واللغوية، ومن الناحية المعنوية كان يهدف إلى التدقيق في الشرح
وإلى ربط المعاني بما يشبهها عند الشعراء الذين تطرقوا لنفس الموضوع.

وكان في طريقته سير على نسق المعلمين الذين يبحثون عن أقرب السبل إلى

التبليغ والتحصيل، ويعتمدون في الوقت ذاته على إرجاع كثير من الفوائد إلى
أصولها وإلى الاحالات إلى مصادرها لتكتدل الافادة فلا تضعيع سلطة الملكة ولا
تضعيع في نفس الوقت هيبة الأصول، وهي طريقة عملية تجمع بين الرواية والدراية،
وتعلم الانسان الاعتماد على نفسه مع عدم إهمال ما عند غيره.

ولم يكن يطنب في التحليل مهما امكن الإيجاز، بل ان الإيجاز هو الطابع الذي
يطبع هذا الشرح. ويمكننا أن نستشف منه رغم وجاهته العناصر الثقافية السائدة
في ذلك العصر، وأن نتعرف من خلاله على عدد من اعلام اللغة والأدب والتاريخ
والسير في الثقافة الاسلامية عامة. ذلك ان المؤلف لم ينفصل أبدا عما هو متداول
في الثقافة العربية من الاستدلال بما وضعه كثير من العلماء في العصر العباسي أيام
تدوين مختلف العلوم، ومن الاستدلال بما الف فيما بعد ذلك.

ففي اللغة مثلا نراه يستدل بالأصمعي (5 — 7 — 10 — 30) ويعقوب
ابن السكيت (5 — 25) وبابن جني (7) وبأبي عبيدة (8) وبالجوهري (9)
— 25 — 26 — 28 — 30 — 32 — 34) وبأبي بكر بن دريد (25)
وبالحليل بن احمد (25) وبابن سيده (27 — 28 — 32 — 34).

وأما في النحو فإننا نراه يستدل بالكسائي (23) والزجاجي (25) والفراء
(42) وبابن مالك وابن معطي.

وأما في الجغرافية والتاريخ فيستدل بأبي عبيد البكري (5 — 25) وبابن إسحق
وأبي معشر وموسى بن عقبة (42) والمسعودي (25).

وأما في الميدان الأدبي فهو يستدل بعدد كبير من الأدباء والشعراء ويعتمد على
بعض آرائهم النقدية ولا يفرق في ذلك بين المغاربة وغيرهم، ونذكر من بينهم
الشريف المرتضي (6) وابن قتيبة (7 — 30) والشريسي (26) وأبا زيد المكودي
(30) والوادي آشي، والعثماني، وأبا الحسن بن الجياب (33) وأبا محمد بن مرزوق
(33) وابن البناء العددي (35) وغيرهم هذا زيادة على الاستدلال بشعر عدد
من الشعراء المشهورين كحسان بن ثابت (12) وكعب بن زهير (16) وعمر
بن أبي ربيعة (23) والمعري (36) بالإضافة إلى شعراء مغاربة واندلسيين ورد

ذكرهم عند الحديث عن شعر المدح النبوي كأبي بكر محمد بن مسدي الأزدي الاندلسي (17) وأبي محمد بن عبد العظيم القرني الاندلسي (17 — 39) وأبي بكر بن حميش وغيرهم.

ولم يكن يقتصر على ذكر الأعلام فقط بل كان يحرص أحيانا على ذكر بعض الكتب التي استفاد منها وذاكر منها على سبيل المثال الكتب التالية.

إحياء علوم الدين للغزالي

أدب الكتاب لابن قتيبة (30)

الاشتقاق لابن دريد

التحجير للقشيري (22)

الجمال للزجاجي (25)

خلاصة المحكم لابن سيدة وقد أطلق عليها الخلاصة لشهرتها (17 — 28 — 32 — 34) رسالة ابن أبي زيد القيرواني (16 — 27)

الروض الانف قال انه لأبي زيد المكودي ونحن لا نعرف الا روض الانف المسهل وقد كتب خطأ على الشكل الآتي روض الانوف بزيادة الواو بين النون والفاء ولا معنى اذالك.

الصحاح الجوهري (17)

الطيف والخيال المشريف، المرتضى (6)

مختصر الطبري (25)

المشاة المهادي بن تومرت (16)

مشارك الانوار للقاضي عاض (24 — 34) وقد سماه بالمشارك لشهرته
المناجح الموضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح لأبي العباس احمد بن أبي
محمد صالح بن نصران الماجري واقتصر حين ذكره على عنوانه فقط دون الإشارة
إلى مؤلفه أشهرته (16) الهداية لمحيي (35)

ان هذه الكتب التي ورد ذكرها اثناء الشرح تمثل الجوانب الثقافية التي كان يهتم بها المؤلف ففيها كتب اللغة والنقد والتاريخ والتصوف والفقه والحديث وقد ذكرت اما لتعزيز فكرة، أو لتنوير رأي، أو لتحقيق خبر من الأخبار، أو لتأييد نظرية من النظريات أو لغير ذلك من الأغراض التي كان يهدف المؤلف إلى إيضاحها أو التعليق عليها.

ويمكن الاطلاع على ذلك من خلال النموذج التالي الذي سنختاره من شرحه والذي سنجعله ممثلا لبعض اتجاهاته في الكتاب فهو ممثلا حينما كان يشرح الايات الشعرية التي جاءت في البردة للحديث عن الاعجاز القرآني قال (14).

«إن الآية التي اعطى نبينا محمد ﷺ وهي القرآن آية باقية الى قيام الساعة دلالة على نبوته ومعجزته بين سلف وخلف على الدوام في كل عصر مخبرة بالاشياء الماضية والكوائن الحادثة، تجدد الإيمان في كل أوان، وليس كذلك الكتب المنزلة فإنها لم تكن معجزة ولا تحدى بها من الأنبياء من كان في عصره فعجز عنها وإن كانت معجزة أيضا بما فيها من الإخبار عن الغيبات إلا أن نظمها ليس بمعجز بخلاف القرآن، وإنما كان تحديهم بغير تلك الكتب بما كان خارقا للعادة فيها. الغالب على أهل ذلك الزمان الاشتغال والمهارة فيه، لأن موسى عليه السلام بعث في زمان السحر فأتى بمعجزة ابطلت سحر السحرة وعجزوا عن معارضتها، وعيسى عليه السلام بعث في زمان الطب فأتى بما أعجز الأطباء من إحياء الموتى وغير ذلك وبعث نبينا عليه السلام وجاء بالقرآن حيث بلغت البلاغة غايتها، ورفعت الفصاحة رايتها، فتحدى به العرب الفصحاء على أن يأتوا بمثله وبعشر سور مفتریات فعجزوا، فنقلهم إلى الاتيان بواحدة فعجزوا، وأخير تعالى انهم لم يستطيعوا بقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية (15) بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا (16).

(14) قال ذلك اثر شرحه للبيت الذي تحدث فيه عن المعجزة القرآنية وهو :

دامت الدنيا فقامت كل معجزة من النبيين اذا جاءت ولم تدم

انظر الصفحة 34 من المصدر ذاته.

(15) سورة الاسراء الآية 88.

(16) الآية 24 من سورة البقرة.

ثم قال :

«وليس جملة الكتاب كله معجزة واحدة بل هي معجزات لا تحصى لأنك إن نظرت إلى أقصر سورة منه وهي سورة الكوثر رأيت فيها من الإعجاز والمعاني والإيجاز والبلاغة والبديع ورأيت فيها الإعجاز من وجهين أحدهما أنها تضمنت خبراً عن الغيب قطعاً قبل ما وقع كما أخبر، وهو قوله إن شئت لك هو الأبر والثنائي من طريق نظم وقلة حروف وقصر آيات جمع نظماً بديعاً وأمرأ عجيباً وبشارة لرسول الله ﷺ، وتعبداً بسائر العبادات، ورأيت فيها علوماً كثيرة.

ثم قال بعد ذلك : «قلت وقد فسرهما الشيخ العالم المتفنن في أنواع العلوم المجمع لا شتات ما افترق منها أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي رحمه الله تعالى في جزء مفرد بها. ناولني شيخنا الراوية المحدث أبو زكرياء بن أحمد الحميري السراج فأقنى فيه بالعجب العجيب وأظهر من مكنون علمها وبديع نظمها وما احتوت عليه من العلوم، وغير ذلك مما يطول ذكره في هذا الكتاب».

ثم قال :

«واختلاف العلماء في وجه إعجاز القرآن، فذهب بعضهم إلى أن القرآن متميز عن صنوف الكلام بمزته البلاغية والجزالة خارج عن المعتاد في ذلك، وأن اعجازه في شرف جزالته، وذهب بعضهم إلى أن اعجازه في الجمع بين الجزالة الفائقة والسهولة الخارجية عن أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز ولا يستقل الإعجاز بأحداهما».

ثم قال : «قلت وقال الإمام أبو العباس الأزدي المعروف بابن البناء في مقالته التي تفرق بين الحكمة والشعر وغيره إنما ذلك لأن الشعر مرتبط بصياغة اللفظ مسرح في المعنى، والحكمة مرتبطة بتحقيق المعنى مسرحاً في اللفظ، وأما الارتباط من الجانبين فليس ذلك إلا في المؤيد من الله، ولأجل ذلك قال رسول الله ﷺ أوتيت حوامع الكلم. ولذلك والله أعلم عجز الفصحاء البلقاء عن معارضة القرآن اللامتناهي إلى تحقيق المعاني وتجويد العبارة بغاية الفصاحة والبلاغة، ولأن الذي يعارضه به إما أن يكون حقاً فالحق لا يعارض الحق بل يعضده، فإن كان بومناً بوضوحه فيازمه الإمام بالقرآن، إذ الحق واحد في الحقيقة، ويلزم المعارض عدم

المعارضة فيتناقض في ادعاء المعارضة، وإما أن يكون ما يعارضون به كذباً وافتراءً، فلا يقدر الكذب في الحق ولا يعارضه لأن الحق مبطل للباطل عند كل أحد فالقرآن معجز من كل وجه...»

فنحن نلاحظ هنا أن الجاديري حاول ما أمكنه أن يظهر أسباب الإعجاز وأن يوجه عنايته للجانب البلاغي نظراً لأنه يحدد الميزة التي يمتاز بها القرآن عن الكتب السماوية الأخرى فهي تشترك معه في الإعجاز بالمغيبات ولكنه ينفرد بالإعجاز البياني، وقد استدلل على ذلك بما ألفه أبو العباس أحمد بن البناء في هذا الموضوع واختار بعض الفقرات من مقاله المتعلق بالفرق بين الحكمة والشعر وهو مقال أشار إليه ابن البناء في آخر كتاب الروض المريع في صناعة البديع ولم يتيسر لنا الاطلاع عليه إلا أن هذه الفقرة الموجودة منه في شرح الجاديري تصور لنا كلا من الاتجاه البياني والاتجاه المنطقي اللذين اعتمد عليهما في اظهار الإعجاز في ابراز حقيقته الواضحة.

ومن ثم يمكننا أن نعتبر شرح الجاديري مصدراً من المصادر التي يمكن الرجوع إليها في الاطلاع على بعض ما انتجه العلماء في عصره سواء في الاطار الأدبي أو في الاطار الديني.

ومما يجب أن نعلمه أن المؤلف لم يكن في شرحه يتجه إلى هذا النوع من التحليل الطويل فهو كما قد سبقت الإشارة إلى ذلك كان يعتمد إلى الإيجاز وكان حريصاً على إبداء الجوانب البيانية في النظم إلا أنه لم يكن دائماً يسير وفق المصطلحات المعهودة فهو قد يخالف الاتجاه العام ولا ندري على أي شيء كان يعتمد في هذه المخالفة.

فمن الانواع البديعية التي أشار إليها ما يأتي :

أولاً — التجنيس ومن نماذج ذلك قوله أثناء شرح قول الناظم⁽¹⁷⁾.

لو كنت اعلم أني ما أوقره كتمت سرا بدا لي منه بالكتم
قال : «وفي هذا البيت التجنيس في الكتم والكتم وهو في علم البديع مناسبة

(17) المصدر نفسه صفحة 8.

بين لفظين فأكثر في كل حرفيها وفي أكثرها مع اختلاف المعنى سواء اتفقت
الصيغ أم اختلفت.

• بقصا : هذا التعريف إدماج جميع أنواع الجناس لا فرق في ذلك بين التام
• وغيره.

ثانيا — المقابلة

تعرض لها أول مرة أثناء قول البوصيري⁽¹⁸⁾.

محضنتي الصبح لكن لست اسمعه ان المحب عن العبد في صمم
قال وفي هذا البيت المقابلة : قابل السمع والصمم. والمقابلة في علم البديع
بطلاق عليها الطباق لكونها تقرب منه.

وهو هنا لم يسر على القاعدة المشهورة التي تفرق بين الطباق والمقابلة فجعلهما
شيء واحدا مع ان الذين يتحدثون عن المقابلة يشترطون فيها وجود التنظير بين
• معنيين فأكثر وما يقابل ذاك أما في الطباق فلا يكون التنظير الا بين معنى واحد
• مضاد بحيث لو اخضعنا البيت السابق وأمثاله لحكمهم لجعلوه مثالا للطباق لا
المقابلة.

ثالثا — المطابقة أو الطباق

أقد تبين من خلال الاشارة السابقة ان مفهوم الطباق والمقابلة عند الجاديري
شيء واحد. ولذلك كان لا يفرق في الامثلة بين النوعين فهو قد جمع أثناء التعرض
المقابلة بين ما يصاح لها والطباق معا كما جمع أثناء التعرض للطباق بين ما يصلح
لها أرضا. ويمكن التمثيل لذلك بما ذكره إثر قول البوصيري في مدح سيدنا محمد
ﷺ⁽¹⁹⁾.

أراد من قوله عن طيب منصره يا طيب مبتدأ منه ومختتم
فقال « في هذا البيت المطابقة من علم البديع في قوله يا طيب مبتدأ منه

(18) نفس المصدر، صفحة 17.

(19) نفس المصدر، صفحة 24.

ومختتم ثم قال ومنه قول عمر رضي الله عنه : الغنى في الغربة وطن، والفقر في
الوطن غربة وكأنه يقصد بهذا المثال الاشارة مرة أخرى إلى أنه لا فرق بين الطباق
عنده وبين المقابلة لأن البيت عند الذين يفرقون بينهما صالح للطباق، والمثال الذي
جاء به لا يصلح الا للمقابلة.

ولقد فرق بعض البلاغيين في الطباق بين التضاد بين الكلمتين على وجه الحقيقة
وعلى وجه المجاز فإذا كان التضاد حقيقيا سمي طباقا كما سبق اما اذا كان مجازيا
فإنهم يسمونه بالتكافؤ ومثلوا لذلك بقول الشاعر :

وقد اطفؤوا شمس النهار وأوقدوا نجوم العوالي في سماء عجاج
فالإطفاء والإيقاد هما مجازيان.

رابعا — التدييج

تعرض له أثناء شرحه لقول البوصيري رحمه الله وهو يصف صمود الانصار
في المعارك⁽²⁰⁾.

هم الجبال فسل عنهم مصادمهم ماذا رأى منهم في كل مصطدم
وسل حنينا وسل بدرا وسل أحدا فصول حتف لهم ادهى من الوخم
المصدري البيض حمرا بعد ما وردت من العدى كل مسود من اللمم
قال : « في هذا البيت (أي البيت الأخير) التدييج وهو في علم البديع أن تذكر
في معنى من المدح أو غيره ألوانا لقصد الكناية أو التورية فمن تدييج الكناية قول
أي تمام :

تردى ثياب الموت حمرا فما اتى لها الليل الا وهي من سندس خضر
ومن تدييج التورية قول الحريري : « فقد ازورّ الخبواب الأصفر، واغبر العيش
الأخضر، واسود يومي الابيض، وابيض فودي الأسود، حتى رثى لي العدو
الأزرق، فحبذا الموت الأحمر ».

(20) نفس المصدر صفحة 44.

ولقد كتبت هذه الفقرة في المخطوطة على شكل أبيات شعرية خطأ من الناسخ كما كتبت بعض كلماتها محرفة عن الأصل وقد صححتها معتمدين في ذلك على المقامة الزورائية المسماة بالمقامة البغدادية أحيانا وهي المقامة الثالثة عشرة من مقامات الحريري رحمه الله.

ومن الملاحظ ان الألوان يتعاقبها الطباق والتدبيج فإذا كان التضاد بين البياض والسواد سمي ذلك طباقا اما اذا كان التقابل بين الألوان الأخرى أو بينهما وبين غيرها من الألوان فإن ذلك هو المعروف عندهم بالتدبيج ومن أراد التوسع في هذه الملاحظة فليرجع إلى كتاب خزانة الأدب للحموي ففيه الكفاية في هذا الموضوع.

خامسا — الترديد

أشار إليه أثناء شرح قول البوصيري رحمه الله⁽²¹⁾.

اني اتهمت نصيب الشيب في عذلي والشيب أبعد في نصح عن التهم وعرفه بقرانه هو أن تعلق لفظة بمعنى ثم ترددها بعينها وتعلقها بمعنى آخر. ثم قال واكثر ما يستعمله المحدثون.

والشاهد عنده في هذا البيت هو الترديد في لفظة الشيب في الشطر الأول والشيب في الشطر الثاني فهو في المرة الأولى يتعلق بالشاعر ذاته وفي المرة الثانية يتعلق بالشيب عامة سواء كان متصلا بالشاعر أو متصلا بغيره. وهكذا الامر بالنسبة إلى جميع الابيات التي استدل بها في هذا الباب فقد ذكر انه موجود في الابيات التالية التي تحدث فيها البوصيري عن النفس فقال⁽²²⁾.

من لم يرد جماح من غوائتها	كما ترد جماح الخيل باللجم
فلا ترم بالمعاصي كسر شهوتها	ان الطعام يقوي شهوة النهم
والنفس كاطفل ان تهمله شب على	حب الرضاع وان تقطمه ينفطم
فاحذر من هواها واذ ان توليه	ان الهوى ما تولى يصم او يصم

(21) نفس المصنف صفحة 7

(22) نفس المصنف صفحة 9

فالتريد موجود في جماح الخيل وفي جماح النفس وفي كسر شهوة النفس وكسر شهوة النهم وفي هوى النفس وتوليه وفي الهوى العام وتوليه ولقد أضاف خطأ التريد بين يُصم وَيَصم والغالب انه لم يكن ذلك منه الا غفلة فقط. وكان البوصيري رحمه الله يكثر من استعماله ولهذا كان الجاديري يشير إليه كلما لاحظته في بيت من الأبيات فمن ذلك وجوده في قوله

وراودته الجبال الشم من ذهب عن نفسه فأراها أيما شمم
وأكدت زهده فيها ضرورته إن الضرورة لا تعدو على العصم
وفي قوله :

دعا إلى الله فالمستمسكون به مستمسكون بحبل غير منفصم
وقد ذكر الجاديري أن التريد يسمى بالتعطف أيضا وهذا الاشتراك الذي ذكره يمكن قبوله في النثر، وأما في الشعر فإنهم غالبا ما يفرقون بينهما لأن التعطف عندهم ما كان فيه التكرار بين كلمتين مفصولتين بحيث تكون إحداها في المصراع الأول والأخرى في المصراع الثاني، اما اذا لم تكونا مفصولتين فذاك ما يعرف بالتريد.

ونحن نلاحظ ان علماء البديع يرون في التريد والتعطف تكرارا ولكنهم رغم ذلك لا يطلقون اسم التكرار عليهما اصطلاحا نظرا لكون التعلق فيهما مختلفا بخلاف التكرار فإن التعلق فيه واحد.

وقد ذكر ابن حجة الحموي أن تعدد هذه المصطلحات لا يحمل في طيه فائدة لأن القوم كلما طلبوا الكثرة تغالوا في الرخيص.

وهذا الكلام مفيد ووجيه إذا أريد منه التحجير على بعض الذين يتمسكون بهذه المصطلحات دون استغلالها في أهدافها البيانية اما اذا كانت تستغل في الإطار البياني فإنها تكون مساعدة على تقريب المعاني وعلى تتبع الظواهر الجمالية في التركيب العربي شعرا ونثرا فنحن مثلا لو تتبعنا الامثلة المتعلقة بالتريد والتعطف للاحظنا ان قسما منها تستغل فيه الخبرة بالحياة وتستمد أحكامه من التجربة، وقد

يصح بعد استعماله مثلاً سائراً أو حكمة دقيقة كما هو الحال بالنسبة لبعض الآيات التي أشار إليها الجاديري من قصيدة البوصيري رحمه الله.

فالشكل اذن ليس به شكل مصطلحات وإنما هو مشكل استغلالها استغلالاً بيانياً فمن استطاع أن يستمد من البيان العربي ما يهذب ذوقه ويحسن أسلوبه وينمي إرائه فإنه لا تضره هذه المصطلحات ولا تضله كثرة وجودها وأما من جف طبعه واقتصر على تردد أسمائها دون أن يلتقط من جواهر البيان ما يندمج فيه مع أهل البيان فإن ذلك يضره أيما ضرر وهذا هو السر في أن الجاديري حينما كان يشير إلى هذه المصطلحات كان على بينة من أمره وكان يذكرها مقرونة بالآيات الرائعة التي راقت عند الرسول ﷺ ورفقت إلى اسمي درحات البيان.

سادساً — الترجيع

وهو في علم البديع أن يحكي المتكلم مراجعة في القول ومحاوره جرت بينه وبين غيره أو بين غيره وآخر بأوضح عبارة وأعذب لفظ وقد أشار إليه أثناء قول البوصيري (23) :

«الصديق في الغار والصديق لم يردا وهم بقولون ما بالغار من ارم طابوا الحمام وظاهوا المكتوب على خير البرية لم تنسج ولم تحم ولا ركة في هذا النوع من البديع مقبولا إلا إذا كان الذي يستعمله في كلامه من خارج المهاره موافق في تسبق العبارة ويبدع في مسالك القول. وأكثر من عارضة مع الشعراء من كان منهم يصف بعض المواقف القصصية المحتاجة إلى تبادل القول وتسجيل الاحاديث.

سابعاً — التفصيل

أشار إليه أثناء التعليق على البيتين الآتين وهما قوله :

أكرم عاقبة نبي زانه خلست بالحسن مشتمل بالبشر مستسم
كالهجر في زلف والد في شرف والبحر في كرم والدهر في همم

(23) في المصاحف 30

وهو لم يعرفه عند ذكره وإنما قال عنه هو في البديع كقول الكندي :

كأن المدام وصوب الغمام وريح الخزامى ونشر العطر ونحن نرى من خلال ما ذكر أن هذا المصطلح غير متلائم مع المثال الذي جاء به ولا مع البيتين اللذين جعل ثانيهما سبيلاً إلى ذكره إذ أقرب الأشياء إلى المثال ان يكون فيه ما يعرف عند أبي هلال العسكري بالترصيع وهو ان يكون حشو البيت مسجوعاً، وأقرب الأشياء الى البيت الذي انطلق منه أن يكون منه ما يعرف عند ابن حجة الحموي بالتشطير وهو أن يقسم الشاعر بيته شطرين ثم يصرع كل شطر منهما لكنه يأتي بكل شطر من بيته مخالفاً لقافية الآخر ليميز كل شطر عن أخيه وذلك كقول أبي تدم.

تدير معتصم بالله منتقم لله مرتعب في الله مرتقب
وهو نفس الأسلوب الذي استعمله البوصيري

وعليه فإن الجاديري هنا لم يكن موفقاً في ربط المصطلح بمقصوده ولم يستعمل مصطلح التفصيل في مكانه.

هذا وإن كلا من الترصيع والتشطير لا يحسنان في الكلام الا اذا قل استعمالهما ولهذا قال أبو هلال العسكري حين تعرضه للترصيع : «ومثل هذا اذا اتفق في موضع من القصيدة أو موضعين كان حسناً فإذا كثر وتوالى دل على التكليف».

ثامناً — التكميل

أشار إليه أثناء التعليق على قول البوصيري في وصف رسول الله ﷺ (24).

ومن هو الآية الكبرى لمعتبر ومن هو النعمة العظمى لمغتتم
قال الجاديري : وفيه التكميل وهو في علم البديع أن تأتي في شيء من الفنون بكلام فتراه ناقصاً لكونه مدخولاً بعبق من أجل دلالة مفهومه فتكمله بجملة ترفع عنه النقص مثل أن تحيد مدح رب السيف بالكرم دون الشجاعة أو رب العلم بالبلغة دون سداد الرأي ونفاذ العزم فتراه ناقصاً فتذكر معه كلاماً يكمل المدح ويرفع الابهام.

ومعنى هذا ان البوصيرى حين مدح رسول الله ﷺ بأنه الآية الكبرى لكل معتبر، خشى أن يتصور أحد أن وصفه بالآية الكبرى لا يبلغ به إلى الحد الذي هم أمهات لذلك كمال قواه بأنه النعمة العظمى لكل مغتسم حتى بطمع في شفاعته كل من ربه الله ويتنظر المغفرة.

والاعتدال في عام البديع مسلك وعمر يقتضي سلامة الحاسة الجمالية كما يقتضي الاعتدال بأنواع الآخريين لئلا تستهين بهم أو تستخف بمواقفهم وسيدفعك ذلك حتما إلى البحث عن أحسن وسائل التعبير وإلى اختيار أسمى طرق التفكير حتى إذا توهمت أن في الكلام نقضا أضفت إليه ما يكمل به وما يزول به الإيهام والإيهام.

تاسعا — الجمع مع التقسيم

أشار إليه أثناء شرحه لقول البوصيرى (25).

كأنه وهو فرد من جلالته في عسكر حين تلقاه وفي حشم قال هم في عام البديع أن تجمع أمورا كثيرة تحت حكم ثم تقسم والظاهر أنه لم يوفق في المثال لأن هذا النوع يمثل له بنحو قول المتنبي في إظهار انهزام الأعداء

السي ما نكحوا القتل ما ولدوا والنهب ما جمعوا والنار ما زرعو

عاشرا — الجمع مع التفريق (26)

تحدث عنه حينما شرح قول البوصيرى رحمه الله في وصف أي القرآن وهو قوله :

لما جعل الله في البحر في مدد وفوق جوهره في الحسن والقيم وما جعل في الأرض عجايبها ولا تسام على الإكثار بالملل

(24) تفسير الصمد، صفحة 30.

(25) نفس المصدر، صفحة 24.

(26) نفس المصدر، صفحة 37.

قال وهو في علم البديع أن تدخل شيئين فصاعداً في معنى ثم تفرق على جهة الإدخال كقوله :

قد اسود كالمسك صدغاً وقد طاب كالمسك خلقاً فإنه جمع الصدغ والخلق في التشبيه بالمسك ثم فرق بين جهتي التشبيه. وهو هنا كان موفقاً في الشرح وموفقاً في التمثيل للموضوع المقصود إلا أنه لو كان يعمل دائماً على إبراز ما يشير إليه من القصيدة ذاتها لكان إنجاز المعنوي أقوى ولكانت طريقة تأثيره على القارئ سديدة في منهاجها وأدائها.

وعلى كل حال فإن الجانب البلاغي قد أخذ منه القنسط الوافر من شرحه وهو لم يقتصر على ما ذكرناه فقط بل اضاف إلى ذلك أنواعاً أخرى لم نتطرق لها نحن نظراً لشهرتها ولذيوعتها ولوضوحها مثل التشبيه والاستعارة والتورية وما أشبه ذلك.

وإذا كان المهتمون بالدراسات البلاغية قد وجدوا فيه هذه الاشارات المفيدة فإن المهتمين بالتاريخ قد اعتبروا هذا الشرح جديراً بالتقدير نظراً لاشتاله على وثيقة قيمة تسجل محضر مجلس علمي من مجالس أبي عنان وتذكر أسماء الذين كانوا يشاركون فيه وهو لم يحضر هذا المجلس نفسه وإنما نقل مضمونه عن أستاذه أبي الوليد الذي هو بنفسه قد نقله عن غيره.

كان الموضوع الذي تحاور فيه الحاضرون يتعلق بقول البوصيرى رحمه الله : لعل رحمة ربي حين يقسمها تأتي على حسب العصيان في القسم ولا ريب ان القصد من هذا البيت عند البوصيرى يهدف إلى التماس الفضل من الرب الكريم وإلى الرغبة في مغفرته وهو في الوقت ذاته تضرع واعتراف بالحاجة إلى الرحمة التي اذا حرمتها حرم كل رجاء، وفقد كل أمل، ولهذا قال أثناء شرحه :

«رجاء الشيخ رحمه الله ان تكون الرحمة شاملة مستوعبة لجميع المعاصي حين قسمه اياها وذلك لما جاء في الحديث النبوي ان الله تعالى يقول لو أتاني ابن آدم بقراب ملء الأرض ذنوباً لاتيانه بقراب ملء الأرض رحمة».

وهنا قال (27)

«قال شيخنا أبو الوليد وقد وقع الكلام بين يدي السلطان أمير المؤمنين أبي عنان فارس بن السلطان أبي الحسن بن السلطان أبي سعيد عثمان بن السلطان أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني ملك المغرب من مقعد ملكه من المدينة البيضاء من حضرة فاس بمحضر الفقهاء والعلماء والاساتيد والقضاة والشرفاء والخطباء وأصحاب العلوم.

منهم الفقيه الامام المفتي القاضي أبو عبد الله محمد بن محمد القرشي التلمساني المقرئ بفتح الميم.

وشيوخنا الامام الفقيه المدرك المفتي القاضي الخطيب أبو عبد الله محمد بن الفقيه القاضي الخطيب أحمد بن عبد الملك بن شعيب الفشتالي الصنهاجي الحميري.

والفقيه العارف بالفقه أبو عبد الله محمد بن الحسن السدراتي

وشيوخنا الفقيه الحاج الخطيب أبو علي عمر بن محمد الطولي المعروف بابن السحر

والفقيه الامام المتكلم أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني.

وشيوخنا الفقيه القاضي الخطيب المفتي أبو العباس أحمد بن محمد بن قاسم الجندامي الفاسي المعروف بالقباب.

والشريف الفقيه الامام العالم المتكلم النظار المفتي أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن علي الحسني التلمساني.

والفقيه المحدث الحاج الخطيب أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق الميجسي.

والفقيه الإمام المتكلم النظار القاضي الخطيب أبو عثمان سعيد بن محمد الخزرجي التلمساني المعروف بالعقباني.

(27) نفس المصدر صفحة 50.

والفقيه المفتي المدرس العارف بالفقه والفرائض أبو الحسن علي الصرصري الفاسي.

والشريف الفقيه المفتي القاضي أبو محمد عبد النور بن محمد العمراني الحسني. وصاحبنا الفقيه القاضي المفتي أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن الفقيه المفتي الصالح ابراهيم بن عبد الله بن عبد الرحيم الزيناسني.

وشيوخنا القاضي الخطيب الكاتب صاحب القلم الاعلى العارف بالفقه والحديث والنحو والادب أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان الخزرجي المالقي.

وشيوخنا الفقيه القاضي الخطيب الكاتب أبو القاسم محمد بن يحيى بن محمد الغساني البرجي.

وشيوخنا الفقيه القاضي المدرس العارف بنوازل الفقه أبو عبد الله محمد المدعو بابي خريص بن ياسين البياني المريني.

والفقيه المفتي القائم على حفظ المدونة عبد الرحمن النفري المعروف بابي عائشة. وشيوخنا الفقيه القاضي الخطيب الحاج الكثير الجولة بالمشرق والمغرب وجميع

البلاد محمد بن بطوطة الطنجي العارف بالتاريخ.

والفقيه القاضي العارف بكتاب ابن الحاجب الفرعي المدرس معبر الرؤيا أبو عبد الله محمد القسطيني المعروف بالتمتام.

والفقيه المعدل الهندسي الحسائي أبو الحسن علي بن أحمد الصنهاجي الحميري التلمساني المعروف بابن الفحام.

وشيوخنا الفقيه المدرس المفتي أبو اسحاق ابراهيم بن الفقيه العالم أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الحميري التلمساني المعروف بابن الامام.

وأخوه الفقيه المدرس أبو عبد الله محمد.

والفقيه الخطيب العارف بكتاب ابن الحاجب الفرعي علي بن منصور بن هدية القرشي التلمساني.

وشيوخنا الاستاذ النحوي سيوييه زمانه ابو عبد الله محمد بن علي بن حياتي
والغافقي الغرناطي.

وصاحبنا الفقيه القاضي العارف بالبديع والبيان أبو يحيى محمد بن أبي البركات
العياضي السكاك.

والاستاذ المقرئ النحوي محمد المجكسي فارس زمانه.

وشيوخنا الصوفي الحكيم محمد بن شاطر الجمحي المراكشي.

والفقيه الاستاذ العارف بالقراءات والتصوف والنحو محمد بن ابراهيم الموحد
التيمني المراكشي المعروف بابن الصفار.

وشيوخنا الفقيه القاضي ابو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله الاوربي الفاسي
العارف بالوثائق.

والفقيه المدرس محالس السلطان احمد بن أبي الفضل بن الصباغ الخزرجي
العارف بالفقه والحديث، الآية في علم التاريخ.

وغيرهم في قوله لعل رحمة ربي الخ. وتردد بينهم الكلام فيه فقال محالس
السلطان أبو زيان عديف أبي يحيى العربي السويدي : اذا كانت الرحمة تأتي على
حسب العصيان اذن يخسر المحسنون».

ولا شك أن الغرض من هذه الملاحظة التنكيث على البوصيري وأنه لم يكن
موفقا في طريقة تعبيره حول ما كان يقصده مع اننا لو تأملنا في الهدف الذي
تؤدبه العبارة لا وجدنا أي خلل ولا أي نقص ولهذا عقب الجاديري على هذه
الملاحظة بقوله :

«قال شيخنا لو كنت حاضرا هناك لقلت مجابا له أما أهل الطاعة ففرارهم
عن التوب ونيرانهم إناها بعراء الترك رادبارهم عن المعاصي وإقبالهم على الطاعة
هم الرحمة الكبرى والطائع باحسانه لا يشبه العاصي باساءته اشتان ما بين البيزيدين
نيران من مسلم والآخر حاتم».

وعلى كل حال فإن هذه الفقرات التي اقتبسناها من الكتاب في هذه الجزئية
اعطينا فيها أمثلة عدة منها.

أولا — ذكر هذا الفيض من العلماء والشيوخ الذين اطلعنا على اسمائهم
وكنائهم.

ثانيا — تحديد اختصاصاتهم وما اشتهروا به من أنواع العلوم والمعارف.

ثالثا — إظهار اقاليمهم ومدنهم مما يدل على ان الثقافة كانت عامة في كثير
من الأقاليم المغربية.

رابعا — إظهار نموذج من المساجلات التي كانت تقع في مجالس أبي عنان
المريني سواء كانت صوفية أو أدبية مع ترك انطباعاتها في نفوس بعض العلماء
ولو بعد حين.

ولاشك ان هذه الاحالات التي سجلها المؤلف في كتابه هذا ستفتح مجال
البحث امام الراغبين في تحضير المصادر المتعلقة بهذا العصر أو ببعض أعلامه
وبالفعل فإن هناك من الباحثين من اعتبر الجاديري حلقة الربط بينه وبين من سبقه
وذلك نظرا لفهرسته من جهة ولفهرسة أستاذه أبي الوليد التي اختصرها.

يقول الاستاذ عبد القادر زمامة في كتابه عن أبي الوليد ابن الأحمر⁽²⁸⁾ :
«وكان ابن الأحمر مخطوفا في هذا الباب حيث ان تلميذه ابا زيد عبد الرحمن
الجاديري كان مثله مغرما بالاسانيد والروايات وكان كثير التلاميذ فربط بين شيخه
ابن الأحمر وبين عدد من الفهارس التي كتبت في القرن التاسع الهجري وما بعده».

ويقول في مكان آخر⁽²⁹⁾

«أما تلاميذ ابن الأحمر فالذي اشتهر بالرواية عنه هو تلميذه ابو زيد عبد الرحمن
الجاديري الذي يرتبط أصحاب الفهارس برأسطته بأبي الوليد وقد كتب الجاديري
فهرسة اختصر فيها فهرسة شيخه ابن الأحمر — كما يقول المؤرخون — وقد اعتدنا
في كتاب الفهارس المغربية المتعددة هذا السند الشهير ابن غازي عن أبي الحسن
منون عن الجاديري عن أبي الوليد بن الأحمر».

(28) مكتبة دار الثقافة مطبوعات دار المغرب لسأليف والترجمة والنشر صفحة 114.

(29) نفس المصدر صفحة 127.

فشرح البردة اذن كان أحد العوامل الكبرى في ابراز هذه الرابطة العلمية بين الجاديري وأستاذه وبينها وبين غيره من العلماء وهو كتاب ما زال إلى الآن صالحا للدراسة والتحليل وقابلا للتعرف على معانيه وعلى أسلوبه وعلى الاستفادة من بعض محتوياته، وذلك هو الدافع الذي جعلنا نقدم هذا العرض حوله من خلال النسخة المخطوطة لخزانة القرويين لنستشف من ذلك ظاهرة من ظواهر التأليف في عصر المرينيين الزاهر ونتعرف على علم من أعلام المشاركين في مختلف الفنون والعلوم التي كانت تطبع المثقف المغربي في ذلك الحين.

تعقيب :

شاركت بهذا البحث بعد تعديله في ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية الذي أقيم من 19 إلى 21 أبريل 1991 بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان تحت عنوان:

قراءة في مخطوطة شرح الجاديري لبردة البوصيري
المخطوطة بخزانة القرويين تحت رقم 643

ومهاذا ما يأتي :

هنا المخطوط يعتبر من أهم المخطوطات الممثلة للجانب الأدبي في عهد المرينيين، وعلى اختلاف الدراسات النقدية والبلاغية زيادة على بعض المعلومات التاريخية العامة الصادرة عن النشاط العلمي في هذا العهد.

ويعتبر اظهारा التمازج الحاصل بين النشاط العلمي بالاندلس وبين المغاربة الذين كانوا يترجمون هذا النشاط في انجازهم وكتبهم. ذلك انه كان في الاصل شرحا لابي المكارم ابن الأحرار فاجتهد الجاديري هذا وعلق عليه و اضاف إليه بعض المعلومات فكانت حاضرة بالقراءة والدراسة.

وقد سار فيه على منهاج دقيق يجمع بين ذوق الاديب ودقة الباحث والسبب في ذلك يرجع إلى الانتماء الثقافي الذي كان يطبع هذا المؤلف في تلقينه فهو خير الأندلسيين وناحوا في اللغة وقواعد النقد من جهة وفي الوقت ذاته كان عالما

بالرياضيات والتعديل من جهة اخرى. ومن المعلوم أن من يجمع بين هذين المهلين سيكون انتاجه واضح الدلالة يبين التنسيق.

ويمكن تحديد المنهاج بما يأتي :

أولا — الحرص على تحقيق النص وتصويبه.

ثانيا — ربط النص برواته.

ثالثا — عدم الاختصار على القول الجزافي فهو يعمل ما امكنه على ربط المعلومات باصوها.

رابعا — الأيجاز في التحليل.

خامسا — الجمع بين الدراية والرواية.

سادسا — ربط الثقافة المغربية بالجانب الاندلسي والجانب الشرقي معا.

واعتبارا لما سار عليه رأيت من الملائم لنسوتكم الموقفة أن أقوم بقراءة استيعابية ونقدية لهذا الكتاب الذي مازال إلى الآن صالحا للدراسة والتحليل وقابلا للتعرف على معانيه وعلى أسلوبه وعلى الاستفادة من بعض محتوياته خصوصا بعد أن علمنا أن مؤلفه قد اقتبس جل ما فيه من شرح استاذة ابن الأحرار رحمه الله.

ومن المعلوم ان هذا الاقتباس رغم كونه معلنا عنه في صدر الكتاب فإن شخصية الجاديري ظلت واضحة في المجال النقدي والاختياري والبلاغي اللهم إلا فيما كان من الاخبار لا يقبل التأويل أو التشكيك.

والسبب في ذلك مرجعه إلى تكوينه العلمي الأصيل وإلى تحليه بأخلاق العلماء المنصفين فهو عالم دقيق المعرفة قوي الملاحظة عملي الممارسة لا ينكر فضل شيوخه وفي الوقت ذاته لا ينسى ما يوجب العلم من بحث وتبوع وتفكير وآداب في النقد والحوار.

ولعل الذين يطلعون على كتبه سيلاحظون اتصافه بما ذكرناه هذا مع العلم بأن كتبه تأخذ منحنيين :

المنحى الأول الكتب العلمية المحضة ذات الاختصاص المعين وهذه بعضها يتعلق

وأبجأ الرحالة المحب كرجي بدأ الرحلة عام 688هـ

(1)

اتجاهه الأدبي من خلال الرحلة المغربية^(٥)

لا تقاس حياة الانسان بالمدة الزمنية التي عاشها، وإنما تقاس بمقدار ما استفاده من وجوده في هذه الحياة. ففرق كبير بين انسان خامل لم يعيش الا أيامه المحدودة المعدودة، وبين انسان واع اضاف إلى حياته حياة من سبقوه، واضفى على واقعه دنيا متحركة صاخبة فتحركت في اعماقه ذكريات جعلته يعيش اعمار الماضين في مختلف حقبة فطويت له الايام والسنون، واستطاع ان يجعل الزمن طوع يديه يتصرف فيه حسب امكاناته ويسخره لمنفعته ومنفعة غيره.

ضمن هذه الخاطرة نستطيع أن نضع بعض علمائنا وأدبائنا وبعض قادتنا عبر التاريخ في معيار دقيق نجعل بواسطته النقد النزاهة حكما مطاعا. وضمنه أيضا يمكننا ان نضع التاريخ نفسه في مكان الريادة التربوية لتهديب الانسان وتربيته وتطوير سلوكه خصوصا اذا كان ذلك التاريخ يمثل جوانب النشاط الفكري والثقافي، ويصور احداثا سياسية واجتماعية قد تختلف تفسيراتها باختلاف زمنها أو اختلاف مدونتها.

وخير مثال على ذلك ما كان يجري على اقلام الرحالة المغاربة وغيرهم من خواطر، وما كانوا يسجلونه من وقائع، وما كانوا يلتقطونه من ملاحظات

(٥) نشر القسم الأول من هذا البحث بمجلة التاهل (العدد 39 — دجنبر 1990) بعد أن أديع في برنامج نصوص وهوامش.

بالقراءات مثل شرح الدرر اللوامع وبعضها يتعلق بالتوقيت مثل نظمه المسمى روضة الازهار في عام وقت الليل والنهار وشرحه المسمى اقتطاف الأنوار.

أما المنحى الثاني فيتعلق بالأدب والفهارس وهو يعبر أكثر تعبيراً عن شخصية المؤلف وعن شموليته المعرفية وعن حياته الخاصة وعن علاقاته الفكرية وعن نشاطه العلمي والأدبي والاجتماعي وعن اختياراته المتلائمة مع ابعاده النفسية وسلوكه الذاتي.

وفي هذا المنحى نضع الشرح الذي نتحدث عنه فهو وإن كان أدبي الصورة أو صوفي الهدف فإننا نجد فيه لقطات تاريخية وعلمية لا يستغني عنها الباحثون.

ثم تحدثنا عن عناصر الموضوع المكونة من النقاط التالية :

أولاً — عناية الشارح بتوثيق النص.

ثانياً — تناوله للجانب البلاغي والنقدي.

ثالثاً — اهتمامه بالجانب اللغوي.

رابعاً — اهتمامه بالجانب التاريخي.

ويقتطفونه من مساجلات ومشاهدات ففي ذلك من الزاد الثقافي ما يعين على التأمل وما يقوي حاسة النقد وما يدفع إلى الموازنة والمقارنة.

وقد شعر كثير من رجال الفكر والادب بقيمة ما سجله الرحالون في كتبهم وما دونوه في رحلاتهم فعملوا على اخراجه وتحقيقه للاستفادة منه ولتوظيفه في المجال العلمي والادبي والاجتماعي. اذ لا مجال للاستفادة من الماضي الا باسترجاع ما دون فيه واخضاعه لمحك النقد واستغلال معطياته لمصلحة المستقبل. فكثير من الأخطاء لا تظهر حين ارتكابها ولكنها قد تظهر بعد حين.

هذا زيادة على أن اساليب التدوين تختلف باختلاف مدونها لذلك كانت دراسة هذه الرحلات رهينة بالبحث عن شخصية من دونها لمعرفة اخلاقهم وللإطلاع على مستواهم العلمي وعلى مدى ما يملكون من مؤهلات الإخبار وبذلك يمكن الحكم عليهم من حيث الصدق والكذب والمغالاة والتقصير والذكاء والغباوة والبساحة والتعصب والجهل والعلم وغير ذلك من الصفات التي تجعلنا نقبل ما دونوه او نرفضه.

ومن فوائد الاطلاع على هذه الرحلات التمكن من معرفة الروابط التي كانت تربط بين الدول والاقاليم في شتى الميادين ولهذا الاسباب كانت العناية موجهة في المغرب من لدن اديبائنا ومؤرخينا إلى نشر بعض هذه الرحلات والترجمة لاصحابها وكان من بين المهتمين بذلك الاستاذ محمد الفاسي الذي اسهم اسهاما مباشرا في تحقيق رحلات حجازية ورحلات سفارية ورحلات سياحية افادت كثيرا من القراء في الاطلاع على نصيب وافر من تاريخ المغرب وتاريخ بعض الدول الشرقية او غيرها.

ومن الرحلات التي نشرها حينما كان رئيسا لجامعة محمد الخامس بالرباط عام 1968 رحلة أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري الحيجي المعروفة بالرحلة المغربية وهي رحلة حجازية قيمة اعتمد في تحقيقها على نسخ كثيرة منها النسخة الموجودة بخزانة القرويين المحفوظة تحت رقم 567.

ومما تمتاز به هذه الرحلة أن مؤلفها رجل قوي الشخصية، حاد الطبع، كثير

النقد، لا يجامل في المواجهة، حريص على المعرفة، متبع لمجالس العلماء، لا يقتصر على الاخذ منهم لأنه كان يريد أن يأخذ ويعطي ويتعلم ويعلم. وكان يعتز بأدبه وعلمه لا مباهاة بما يعرف ولكن املا في ان لا تضع توجيحاته وتأويلاته التي كان يتوصل إليها باجتاده وحده.

كان هذا الرحالة المغربي يغضب للحق وينصره ويتألم كلما رأى باطلا يتعالى أو ظلما يتطاول، ونستشف من خلال ما كتب انسانا يحب العلم وينتصر للعقيدة السنية، انسانا يتغنى بالبطولة ويلتذ بالحكمة ويعجب بالعقريات ويؤيد الوحدة ويكره التفرقة وبأسف على ما أصيبت به بعض المدن الاسلامية من الانحطاط والانهار.

وهو في الوقت ذاته يمتاز بذوق أدبي رفيع ويملك قدرة فائقة على التصرف في قواعد اللغة العربية واستخدام اصول بيانها. الشيء الذي اعانه على تتبع اخطاء بعض الأديباء والعلماء أو على ابداء توجيحات اخرى مخالفة لتوجيحاتهم ومغايرة لاختياراتهم. وكان يعتز بالرواية ايما اعتزاز ويفتخر بالاخذ عن بعض العلماء ويتسلسل بعض ما يتلقاه منهم وارجاءه إلى مصادره الأولى كما كان يلتذ بالسماع للكتاب الواحد من علماء تختلف درجاتهم واقاليمهم لتقوى بذلك ملكته وليعرف وجوه المعاني للموضوع الواحد من افواه مختلفة وسنجد ضمن ما سنقدمه بعض الامثلة الدالة على ما توصلنا إليه من الأحكام المجملة التي وصفنا بها هذا الرحالة المغربي القدير الذي بدأ رحلته من حاحة في الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ثمانية وثمانين وستائة فمر على منطقة سوس ما بين الأطلس الكبير والصغير قاطعا الجنوب المغربي من الغرب إلى الشرق منعطفا على طريق تلمسان التي توجه إليها واعجب بها وبيعض اعلامها فاقام بها طويلا ولم يغادرها الا في الخامس عشر من شهر ربيع الاول من عام تسعة وثمانين وستائة ومنها توجه إلى مدينة بجاية ثم إلى قسنطينة ثم إلى مدينة بونة واستمر في طريقه إلى أن وصل إلى مدينة تونس ومنها توجه إلى القيروان ثم إلى قابس ثم إلى طرابلس ثم إلى برقة ثم إلى الاسكندرية ثم إلى القاهرة.

ومن القاهرة قصد مكة المكرمة فوصل إلى المحصب يوم الاثنين سابع ذي الحجة

من عام تسعة وثمانين وستائة ثم رحل من الغد وهو يوم التروية الى منى وفي هذا اليوم دخل الى البلد الامين.

وبعد قضاء مناسك الحج توجه الى المدينة المنورة على صاحبها افضل الصلاة والتسليم فوصل إليها يوم الاثنين الثامن والعشرين من ذي الحجة ثم رحل منها يوم الاربعاء الموافق لذي الحجة قاصدا مدينة الخليل فوصل إليها بعد ثمانية أيام من رحله ومن الخليل توجه الى بيت المقدس ومنه الى القاهرة ثم شرع في الرجوع الى بلاده عن طريق تونس والجزائر ووصل الى مدينة تازة في أواخر رمضان عام تسعين وستائة وعيد بمدينة فاس ثم رحل منها الى أن وصل الى مدينة ازمور ثم الى مدينة أسفي وعند وصوله إليها قال في رحلته : «وختمت الرحلة بزيارة قبر شيخ الصالحين وقدمتهم شرف المغرب الأقصى وفخره، وشمس زمانه وبدره أبي محمد صالح بن ينصار افاض الله علينا من بركاته، ومد بصائرنا بنور يستمد من مشكاته ثم من الله علينا بجمع الشمل، والاجتماع بالاهل، له الحمد والشكر كثيرا. وقد يجمع الله الشيتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا والحمد لله الذي اعجزت صنائعه شكر الشاكرين، وبهرت بدائع فكر المتفكرين، فمن ناله همى كل فضل وبلا وجودا وله الحمد كثيرا بدها وعودا (وط من 280 مخ 306).

واعمل ما تحتوي عليه هذه الرحلة من دقة الاخبار وجمال التعبير وقوة الصراحة كما من عوامل اختيارها لطلبة السلك الثالث بقسم اللغة العربية من كلية الآداب جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس فقد قدم حولها الاستاذ المحاضر العالم السيد عبد القادر زمامة دراسة قيمة كان الهدف منها ابراز قيمة هذه الرحلة في المجال التاريخي والادبي وتعود الطلبة على مواجهة النصوص الغنية المتينة ومحاولة استيعابها والاستفادة من مومنها وبعثها وبرجع اهتمام الاستاذ زمامة بهذه الرحلة الى زمن طويل فقد نشر حولها عام 1961 بحثا جادا بمجلة دعوة الحق بعددها الثاني والرابع من سنتها الخامسة تخص القسم الأول منه لترجمة العبادي والقسم الثاني لبعض مشاهداته وماواته.

وانه ليحق لكل ذي ذوق أدبي ولكل ذي رغبة في المعرفة أن يجعل من مصادر معرفته ما تحتوي عليه هذه الرحلة من وصف وما تتطرق اليه من موضوعات وذلك نظرا لكون مؤلفها قد تحدث فيها عن كثير من الشخصيات العلمية ذات القيمة الأدبية أو الفقهية أو غيرها ولكونه كان يبحث عن اهل العلم للاستفادة منهم من جهة ولإطلاعهم على ما توصل اليه هو بفهمه وادراكه من جهة أخرى الا أنه كان يصاب بخيبة أمل كلما دخل مدينة أو قرية فلم يجد فيها ما يحقق رغبته. فكثير من القلق الذي كان ينتابه في رحلته وكثير من الانفعال الذي كان يتجلى في كتاباته كان مرجعه الى أمرين : إما الى انعدام اهل العلم بالمرّة وإما الى تصدر بعض الادعياء في العلم دون أن يجدوا رادعا وقد اظهر في رحلته جانبا من الامرين معا.

كان العبادي اذا دخل مدينة فلم يعثر فيها على عالم سخط وابدى من اجل ذلك أسى كبيراً وأسفاً عميقاً واعتبر ذلك المكان كأنه معدوم بالمرّة اذ لا وجود لمكان علا فيه الجهل وخلا من العلماء ويزيد اساه حدة اذا كان لذلك المكان ماض مجيد فهو قد سافر على أساس انه راغب في المعرفة. أمل في الاستزادة منها فإذا فوجيء بخلو المدن التي زارها من أهل العلم اضطربت نفسه وضاق صدره وسجل اضطرابه وانفعاله بأسلوب عنيف قد يصل الى حد الهجاء.

ولعله كان يقصد من وراء ذلك رفع همة سكان تلك المدن ليراجعوا أحوالهم وليبحثوا عن طريق خلاصهم من الجهل فلا حياة لهم اذا ظلوا على ما هم عليه من اهمال الطلب وهذا سبب من الاسباب التي يمكن ان نفسر بها حدة اسلوب العبادي. فالذين يتحدثون عنه يذكرون أنه كان ذا لسان مقذع وأنه كان سبابا ولكن اذا علمنا ان الرغبة في اصلاح تلك المدن والأقاليم وأن حماية الفضيلة والحرص على ذبوعها وأن اظهار الواقع على ما هو عليه كان من أهدافه فيما كتب زال عجبنا ولم يبق لاثامهم بالقساوة والشدّة أي مبرر وقد افصح هو بنفسه عن هذه الغاية في مقدمة كتابه حيث قال . (ص 2 مخط 3).

«وربما حمل الامتعاض لحزب الفضائل، على فرط تحزب وتألب على فئة الرذائل،

فيقع في اللفظ اقذاء واقذاع، ويرسم في باب الهمز تمكين مد واشباع، لا جهلا بمواقع الإغضاء عن اخلاق ذوي الالباب، ولا ميلا إلى ما عابه الشرع من مذموم الاغتياب، وانما هو لغرض صحيح لا يُرمى بسهم التقييح، وهو اعطاء ذي الحق حقه، والا تكون الفضائل لغير اهلها مستحقة، فيكون الفاضل في الوصف مبخوسا، ويرى الناقص في غير منبته مغروسا. وقد يردع المسيء عن اساءته، ما يرى ويسمع من مساءته، ومن التأديب كل ما كف المرء عن زلله، ونية المرء ابلى من عمله وعلى اني باسم الله قل ما امتعض لنفسي، أو أزر في عرضها عنسي، وما اغريت قلبي بالانتصاف ولا اعملته في ذكر ذم الأوصاف الا لحرمة من الفضل اشلاؤها ممزعة، أو وظيفة من الشرع احكامها مضیعة.

فحن من خلال هذا النص نرى أن اسلوب العبدري صورة من نفسه وانه يخطط قبل استعماله لم يكتب ما يكتب اعتباطا ولكنه كان يكتب وفق اتجاه تربوي يومن به فهو يرى أن تقويم المنحرف يتطلب زجره ويدعوه إلى رده بأية وسيلة وان نشر الفضائل يقتضي مدح اصحابها وتركية المتحلين بها.

وهذه النظرة التربوية جعلته يومن بالانسان ويحترمه مادام الانسان ملتزما بالفضيلة فإذا حاد عنها ولم يجعلها شيمته الصالحة فإنه يستحق كل ذم وتحقير. ولهذا كان يهجو الظالم ويهجو الجاهل ويستصغر كل مكان خلا من اهل العلم والعدل.

ان اسلوب العبدري اسلوب هادف لا ينفصل عن شخصيته ولا يبعد عن اخلاقه فهو مترابط متناسق لا ينفصل لفظه عن معناه ولا يقع اي تنافر بين معناه ومبناه. انه اسلوب توجيهي بعيد عن النفاق خال من المداورة ولا ادل على ذلك من أنه حينما يجد ما يوافق رغبته يطلق لسانه بالمدح والاطراء وينشرح صدره ازاء كثير مما يرى ويسمع فالاعتبار الاعظم عنده لا يتعلق بالأشياء وانما يتعلق بالانسان حسب ما فسرنا من قبل. ذلك أن المظاهر الطبيعية والعمرانية قد تبقى بعد اندثار الانسان وقد تكون دليلا على جمال الاقليم أو على نصاعة التاريخ ولكنها لا تكون لها قيمتها الحقيقية الا اذا استغلها الانسان الحاضر استغلالا بناء هادفا

لتحقيق المستقبل الزاهر والا فإنها ستظل تعبيرا خاليا من الروح ويمكن ان نأخذ جانباً وصفيًا من رحلته يتعلق بوصف مادي لعينين من الماء توجدان بمكانين زارهما بعد خروجه من بجاية فقد مر على بني أورار وعلى ميلة فقال (31) «وفي كليهما عين تسح وعنصر يجود ولا يشح وبنو أورار اعمر الحلين وعينها اغزر العينين تسقي البلاد نهلا وعلا وتفيض عليه غللا يشفي غللا. وعين ميلة في داخل البلد ليست بفيض ولا ثمد وقد طويت طيا بديع الأحكام وبنيت بنيانا يدل على فرط اعتناء واهتمام تقف عليه النواظر وقوف استغراب تصفه اللسنة على جهة الاغتراب وكفى ببلد خلاء وفناء لا يحوى ما يوصف إلا ماءً وبناء».

ان هذه العبارة الاخيرة هي خلاصة رأي العبدري في حكمه على المجتمعات التي زارها وهو رأي له مايرره عند رجل يومن بالانسان الصالح النافع ويزدري كل انسان لم يقم بواجبه في أي مجال من المجالات فهو يهجو أهل الظلم من الولاة والحكام ويهجو المدن التي تخلو من اهل العلم والحكمة.

وكان فيما يكتب حريصا على ان يكون الكلام منسقا يعتمد على السجع غير المتكلف ويقتبس كثيرا من المعاني من امثال العرب وحكايات التاريخ وآيات القرآن واحاديث الرسول وقواعد النحو والبلاغة والعروض بحيث يجد القراء الذين لهم خبرة بهذه العلوم والفنون متعة فيما يقرأون ويلتذون بكثير من فقرات كتابه فلا ينتهون منه الا وهم مبتهجون.

هذا وان رقة عواطفه وجمال نفسه ودقة خبرته لتجعله قوي الملاحظة يتتبع انتاج الأدباء والعلماء وينقده نقدا لا يعتمد على الذوق فقط ولكنه يعتمد على اصول واضحة وسيتجلى لنا ذلك في بعض الامثلة التي سننتقيها من رحلته هاته فهو مثلا حينما كان بتلمسان التقى بالشاعر أبي عبد الله محمد بن خميس ذلك الشاعر الجزل العبارة الذي كان يسير على نسق الشعراء العرب الذين يعنون باللفظ والذين يختارون في كثير من الاحيان ما يكرن غريبا فقد وجد منه العبدري خير انيس نظرا لما كان يتحلى به من الصفات المتلائمة مع طبيعته فهو قوي العبارة جميل الذوق لا يبالي بزخارف الحياة.

قال العبدري بعد أن وصف حال تلمسان وما أصيب به بعد تغيير الزمان :
(13) «وكننت حين وردتها قد أقمت بها مدة منتظرا للركب فكنت آنسُ بآبن
خميس وأكثر مجالسته ومفاوضته وأعجبني ذهنه وحاله فأبني وجدته على حال انزواء
ونقل من الدنيا».

ولم تغل مجالسهما من حوار أدبي ومن انشاد للشعر ومن مناقشة بعض معانيه
وصغفه وقد سمع العبدري من ابن خميس قصائد شتى ومقطوعات متعددة ذكر
بعضها في رحلته هاته فقال : وقد انشدني ابن خميس كثيرا من شعره فمن ذلك
قوله في قصيدة : (14 مخط 18).

ومن العجائب ان اقيم ليلة يوما واسلم من اذى جهالها
شغلوا بدنياهم اما شغلتم عني فكم ضيعت من اشغالها
حجوا بحجهم فإن لأحت لهم شمس الهدى عبثوا بضوء ذبالها
ومن ذاك قوله :

اذن ولكن بعد طول عتاب وطول لجاج ضاع فيه شبابي
وما زالت والعليا تعني غريبتها اعامل نفسي دائما عتاب
وهيات من بعد الشباب وشرحه يلد طعامي او يسوغ شرابي
خدعت بهذا العيش قبل ثلاثة كما يخدع الصادي بلمع سراب
تقول هو الشاهد المنور جهالة ولكنه السم المشوب بصاب

وهي قصيدة فيها لوعة من الاسى تندفق من نفس الشاعر فيعبر بها عن احساسه
ازاء الحياة وما يعترها من نوائب. وانساق بعد هذه الابيات لذكر شواهد من
الماضي تثبت حقيقة هذه الدنيا وتظهر ما يعترها من تقلبات فقال : (15)

ماكنها الدنيا تكرر على الفتى وان كان منها في اعز نصاب
وما ادتها الا توسط عندها فاما سماء أو تخوم تراب
ولا ترج من دنياك ودا وإن يكن فما هو إلا مثل ظل سحاب
وما الحزم كل الحزم الا اجتنابا واشقى الورى من تصطفي وتحاى
ان لها مادام شخصي ان ترى تمر بيالي او تطور جنابي

فكم عطلت من اربع وملاعب وكم فرقت من اسرة وصحاب
وكم عفرت من حاسر ومدجج وكم ائكلت من معصر وكعاب
إلى ان يقول :

ولا تحسبوا اني على الدهر عاتب فاعظم ما بي منه ايسر ما بي
وما اسفي الا شباب خلعتة وشيب أبي الا نصاب خضاب
وعمر مضى لم اخل منه بطائل سوى ما خلا من لوعة وتصاب
ليالي شيطاني على الغي قادر واعذب شيء محتتي وعذابي
عكسنا قضايانا على حكم عادنا وما عكسها عند النهى بصوابي
على احمد المختار اركى تحيتي فلك التي اعتد يوم حسابي

ان هذه القصيدة تنبعث من نفس صادقة وتصور نزعة اسي يحس بها من يغادر
أيام شبابه دون أن يكون قد رضي عن أعماله في هذا الشباب. وهي رغم جمالها
ورغم تنسيق عباراتها وتوازن انغامها وتلاؤم موسيقاها احس العبدري بأن مقطعها
الآخر لا ينسجم مع ما قبله ولهذا قال بعد ذكرها (15) «هذه القصيدة مهذبة
الالفاظ والمعاني ألذ من نغمات المثلث والمثاني، الا إن مقطعها قلق ناب، لا يلين
ولو مضغ بضرس وناب، وليس يلتئم بما قبله ولا يمتزج، ولا يزال السمع به
يقلق وينزعج».

وهو بهذه الملاحظة يعتبر من اهم النقاد الذين يرون ان الانسجام المعنوي ينبغي
أن يكون أصلا في نسج القصيدة فليس هناك أي معنى لوضع مقطع لا يرتبط
بما قبله لأن التدرج إلى المقطع يجعل المستمع مستأنسا بما يسمع وقد خشي ان
يكون حكمه مستعجلا غير مبني على ممارسة ومزاولة واختيار فذكر انه قرأ
القصيدة مرارا عساه ان يحس بالالتزام او الالتحام فلم يشعر بذلك ولم يهتد اليه.

وهكذا نرى أن تدخله هذا تدخل ذوقي ذاتي متصل بالربط بين مجريات المعاني
في حين اننا نراه يتدخل احيانا تدخلا لغويا أو عروضيا مبنيا على قواعد مسطرة
وقوانين معهودة من ذلك ان ابن خميس حينما قال :

ولكنها الدنيا تكرر على الفتى وان كان منها في اعز نصاب
وعاداتها الا توسط عندها فاما سماء أو تخوم تراب

قال العبدري بعد ذلك : (15) قوله فإما تخوم سماء أو تخوم تراب الوجه فيه وأما تخوم تراب بتكرير اما بعد حرف العطف وقل ما يؤتى بها غير مكررة إلا نادرا كقول القائل :

أما فتى نال العلا فاشتفى أو بطل ذاق الردى فاستراح
ومن الشعر الذي ذكره العبدري في رحلته قول ابن خميس :

ويا برقا اضاء على اوال بما حيا متى جئت الشاما
اثغر امامة انت ابتساما ام الدر الأولي انتظاما
خفقت ببطن واديا لواء ولحت على ثنيها حساما
امشبه قلبي المضى احتداما على ما ذذت عن جفني المناما ؟
ولم اسهرتني وصدت عني خيالا كان يأتيني لما ؟

وقد عقب العبدري على بعض هذه الابيات بملاحظات شتى من ذلك انه قال ان الشاعر لم يحذف الف ما الاستفهامية من قوله على ما ذذت عن جفني المناما مع ان القاعدة تقتضي الحذف. (ص 17 مخط 19).

ثم قال ولو حذف منها لصح الوزن وكان الجزء معقولا ولكنه زحاف قبيح وله قال صدت أو طردت أو تذود أو نحو ذلك لسلم من الوجهين معا وتخلص من الصورتين جميعا وبالله التوفيق.

فهذه الملاحظة أظهر ان الخبرة بعلم العروض ليست مقصورة على حفظ المصطلحات ولكنها مرتبطة أيضا بمدى صلاحية لاستعمالها أو اهمالها وان الشاعر بإمكانه ان يحتفظ بجمال الايقاع وبالمحافظة على القواعد العامة فالعقل هو حذف ثاني السبب الثقيل من مفاعلتين وان صح في الوافر عروضيا فإنه غير مستحسن ومما ينبغي ذكره ان ما سجله العبدري حول ابن خميس كان من اهم ما يعتد به من حاولوا الترجمة له أو لأدبه خصوصا بالنسبة إلى ايام فتوته الاولى فقد نقل الاستاذ عبد الوهاب ابن منصور في كتابه المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله ابن خميس المطبوع بمطبعة ابن خلدون بتلسمان عام 1365 هـ نصا من رحلة العبدري جاء فيه ان ابن خميس كان فتى السن وان مولده عام خمسين وفي هذا

النص قال العبدري عن ابن خميس ما يأتي : «نه عناية بالعلم مع قلة الراغب فيه وحظ وافر من الأدب، وطبع فاضل في قرض الشعر» وهي اوصاف دقيقة تدل على ان الحكم لم يرد من العبدري اعتباطا وانما كان مبنيا على تصور صادق ودراسة عميقة لادب هذا الرجل الذي لم يواته الحظ في حياته فانتقل من تلمسان إلى سبتة ثم إلى بلاد الاندلس حيث اتصل بالوزير أبي عبد الله ابن الحكيم فصار من اقرب جلسائه الا ان الحياة لم تسلمه فسقط قتيلًا في يوم هجم على الوزير بعض اعدائه فقتلوه وقتلوا بعض من كان معه ومنهم ابن خميس وذلك ضحوة يوم عيد الفطر مستهل شوال ثمان وسبعمائة.

هذا وان من اراد ان يطلع على قدرة هذا الشاعر وعلى ما كان يستسيغ من شعر غيره فليقرأ رحلة العبدري فهي من امهات المصادر التي صورت اخلاقه وظهرت زينة ادبه وتنوع ثقافته ومن الامثلة الصالحة لما ذكرناه تعليقه على قصيدة لابن الفكون فقد ذكر انه لما وصل إلى قسنطينة استأنس بالشيخ أبي علي حسن ابن بلقاسم بن باديس واستفاد منه بعض الفوائد وسأله عن الأديب أبي علي حسن بن محمد القسنطيني المعروف بابن الفكون فذكر له انه ادركه وهو طفل صغير ولم يحفظ له مولدا ولا وفاة. (ص 33 مخط 37).

قال العبدري ورمت ان اجد من أروي عنه قصيدته المشهورة من قسنطينة إلى مراکش فلم اجد فقيدها هنالك غير مروية وكان القسنطيني كتب بها إلى أبي البدر بن مردنيش وهو بقسنطينة وهي هذه :

الا قل للسري بن السري	أبي البدر الجواد الاريحي
أيا معنى السيادة والمعالي	ويا بحر الندى بدر الندي
أما وبحقك المبدي جلالا	وما قد حزت من حسب علي
وما بيني وبينك من ذمام	وما اوتيت من خلق رضي
لقد رمت العيون سهام غنج	وليس سوى فؤادي من رمي
فحسبك نار قلبي من سعي	وحسبك دمع عيني من أتي
وكنت أظن ان الناس طرا	سوى زيد وعمرو غير شي

فلما جئت ميلة خير دار
وكم اورت طباء بني ورار
فجئت بجاية فجئت بدورا
وفي ارض الجزائر هام قلبي
وفي مليانة قد ذبت شوقا
وفي تنس نسيت جميل صبري
وفي مازونة مازلت صبا
وفي وهران قد امسيت رهنا
وابدت لي تلمسان بدورا
ولما جئت وجدة همت وجدا
وحل رشا الرباط رشا رباطي
وألمع قصر فاس لي شموسا
وما مكاسة الا كناس
وإن تسلا عن أرض سلا فقيها
وفي مراكش يا ونح قلبي
بدور بل شمس بل صباح
انعم مصارع العشاق لما
رقامة كل اسم سمهري
إذا انعمي الوالدان حسنا
فها أنا قد تخافت الغرب دارا
على ان اشتياقي نحو زيد
تقسمني الهوى شرقا وغربا
فلي قلب بأرض الشرق عان
وأولا الله من هوى ووجدا
أما علق العبد على هذه القصيدة بملاحظات دقيقة تدل على ماله من ذوق
معرفة وعلى ماله من خبرة في المجال الأدبي واللغوي (35).

فمن ذلك انه ذكر ان اهل اللغة يقولون عن الغنج انه الدل وحسن الشكل
وذلك غير ملائم مع ما جاء به ابن الفكون عند قوله لقد رمت العيون سهام غنج.
ومن ذلك انه لاحظ ان مخاطبة ذوي الرتب لا يحسن بمثل قوله :

فحسبك نار قلبي من سكير.

وعلق على ذلك بقوله : «فإذ انعي على أبي الطيب قوله :

كفا بك داء أن ترى الموت شافيا

وقوله :

إذا ما لبست الدهر مستمتعا به تحرقت والملبوس لم يتحرق
وقد علم ان المخاطب بذلك غير الممدوح فما الظن بهذا.

ومن ذلك انعدام التلاؤم في الترتيب الذي جاء به في وقوله :

بدور بل شمس بل صباح بهي في بهي في بهي
فقد علق العبدري على هذا البيت بقوله :

«نزول مفرط وعكس للرتبة فإن الشمس اشهر من الصباح وانور والانتقال
من التشبيه بالا على الى الادنى اشبه بالذم منه بالمدح ولا سيما مع الإضراب وقوله
بهي في بهي غير منطبق على صدر البيت ولا ملائم له ولو قال بدور في خدور
في قصور لجاء عليه البيت اليق من العقد بجيد الحسنة ووافق من الجود للروضة
الغناء».

ومن ذلك انه لما اراد التعليق على قول الشاعر :

فلي قلب بأرض الشرق عان وجسم حل بالغرب القصي
فهذا بالغدو بهيم غربا وذاك بهيم شرقا بالعشي

قال : «هذا كلام غير محصل فإن الجسم العربي من القلب لا بهيم وإنما بهيم
القلب وليست الباء هنا ظرفية بمعنى في، لأن الهيمن لا يتخير الأوقات وما اضعف
حبا لا بهيم الا مرة في اليوم وإنما هي للالصاق اي هذا اشتياق في وقت الغروب

الى الغدو وذلك في وقت الشروق الى العشي شوقا من هذا الى الشرق ومن ذلك الى الغرب وهو معنى حسن لو ساعده اللفظ».

وعلى كل حال فإننا نلاحظ ان العبدري حينما كان يتتبع الانتاج الأدبي لم يكن يستنقص الشخص بعينه وانما كان يبحث عن ظواهر جمالية في النص ذاته يدعو لها ويبين كيفية الوصول اليها فهو حين النقد يأتي بالبدل احيانا ويظهر قيمة التوازن بين اللفظ والمعنى لتبقى جاذبية الأدب قوية ولتظل الروابط بين نفس الانسان وبين الفن الادبي غير منحصرة في الصورة المحضة أو في المعنى المحض ولكن في اطار المزج بين الصورة والمعنى وبين الشكل والمضمون وتلك مزية لا ينالها الا من وهبه الله القدرة على التعبير الجميل والخيال الرائع والفكر العميق.

هذا وإن العبدري كان زيادة على ما وهب من القدرة النقدية ذواقة للأدب فكان يحسن اختيار ما ينتقيه من اشعار داخل رحلته ويبين اختياراته اما على جانب فني واضح في اساليب الشعر العربي واما على جانب اخلاقي هادف يبعد الانسان عن الابتذال وعن الضعة وعن الاهتمام بسفاسف الامور وسيحتل لنا ذلك فيما يأتي :

أودعكم واودعكم جنائي وانثر عيرتي نثر الجمالان
وقلبي لا يريد لكم فراقا ولكن هكذا حكم الزمان
وهو اثناء اتصاله بهذا الشيخ اخذ عنه الكثير وكان ينشده كثيرا من الاشعار التي رواها من غيره وجلها هادفة إلى رفع الهمة ومحرضة على المكارم فمن ذلك مثلا انه انشده من شعر علاء الدين ابي الحسن علي بن محمد الحسيني الموسوي الطوسي قوله : (112).

بعشر ينال العلم قوت وصحة وحفظ وفهم تاقب في التعلم
ودرس وحرص واغتراب وهمة وشرخ شباب واجتهاد معلم
ومن ذلك ما انشده من شعر الامام ناصر الدين أبي العباس احمد بن منصور الاسكندري الجذامي وهو قوله :

لا تحسبن الشعر فضلا بارعا ما الشعر الا محنة وخبال
الهجو قذاف والرثاء نياحة والعتب ضغن والمدح سؤال

ومن ذلك ما انشده أيضا لناصر الدين المذكور في رثاء الفقيه الجليل الورع الصالح ابي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر يونس المعروف بابن الحاجب رحمه الله وكانت وفاته بالاسكندرية سنة سبئ وأربعين وستائة وامر بكتب هذه الأبيات على قبره :

الا أيها المختال في مطرف العمر هلم الى قبر الفقيه ابي عمرو
تري العلم والآداب والفضل والتقوى ونيل المنى والعز جعلن في قبر
وتدعه اه الرحمن دعوة صالح تكافى بها في مثل منزله القبر
ولقي بالاسكندرية الشيخ الأديب استاذ العربية في وقته أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد العزيز الزناتي المعروف بمحيي الدين المازوني فحرص العبدري على كتابة الكثير من شعره بمن ذلك قوله :

وقد انشدني لنفسه

ومعتقد ان الرياسة في الكبر فاصبح ممقوتا به وهو لا يدري
يجر ذيول العز طالب رفعة الا فاعجبوا من طالب الرفع بالجر
وقد كانت عادة العبدري التعليق على عدد من الأبيات التي يأتي بها الا انه كان يكتفي احيانا بمجرد الاختيار ويترك للقراء البحث عن مجريات المعاني ولا ريب انه كان ينقله لهذين البيتين يستخف بأهل الكبر ويرى انهم لن يصلوا ابدا إلى العز المرغوب فيه لأنه لا يتصور ابدا ان يكون الرفع بالجر لتعذر ذلك عقلا وحسا.

وقد انشد لهذا الشاعر قوله :

اذا ما الليالي جاورتك بساقط وقدرك مرفوع فعنه ترحل
الم تر ما لاقاه في جنب جاره كبير أناس في بجاد مزمل
قال العبدري : «يعني الخفض على الجوار وهذا معنى ابتكره حسن جدا وقد سألته هل رآه لغيره فقال لي لم اراه».

إن إعجاب العبدري بهذا المعنى يدل على انه كان على خبرة بالادب العربي

وبما يكتبه بعض علماء النحو في مثل التغير الاعرابي الناتج عن الجوار فمن المعلوم أن علماء النحو يذكرون أحيانا أن الكلمة التي تقتضي اعرابا معينة قد يتغير اعرابها بسبب ما جاورها ويستدلون على ذلك بما في شعر امرئ القيس عند قوله :
 كأنَّ ثَبيرا في عرَّابين وبلسه كبير اناس في بجاد مزمل
 فالتشبيه هنا مرجعه إلى أن ثَبيرا في أوائل مطر السحاب كأنه سيد اناس قد تلفق بكساء مخطط والقياس يقتضي أن كلمة مزمل وصف لكلمة كبير فحقها الرفع لكن جرت من أجل المجاورة ويستدلون على ذلك بقول العرب حجر ضب خرب فالوصف يقتضي رفع خرب لكنه جر لأجل المجاورة وهذه الاعتبارات في الحقيقة إنما تسير وفق الظاهر والا فإن هناك من يرى أن المجاورة لا ارتباط لها من هذا الوجه وإنما لها ارتباط بسبب الحذف ويقول ابن جني في هذا الباب بأن القصد حجر ضب خرب بيته مثلا وأنا أرى أن الشعر لا ينبغي أن يكون محالا للاستدلال على هذه القاعدة لأن التغير إنما يقع من أجل الاشتغال المحلي بالحركة المناسبة للقافية وللشاعر الإبقاء على الحركة إذا كان يقصد التوكيد وحيث تكون القافية قد أصيبت بالإقواء أو الإصراف والدليل على ذلك أننا نجد في هذه القصيدة مثلا حر كلمة على من قوله وهو يصف الفرس.

مكبر مفسر مقبل ماسر معا كجلمود صخر خطه السيل من على
 مع أن حقها البناء على الضم ونجد ذلك أيضا في قول زهير بن أبي سلمى :
 وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده وإن الفتى بعد السفاهة يحلم
 بحر ميم يحلم مع أن سياق الاعراب يقتضي الرفع ولكن سياق المجرى يقتضي أن يكون الاطلاق جرا وحيث أن الشاعر لم يقصد التوكيد فهو قد أثر اتباع المجرى لا اتباع الاعراب.

وعلى كل حال فإن الجانب الانحائي من القاعدة التي تقول أن الجر سببه المجاورة قد وفق الشاعر في استعماله ووفق العبدري في استحسانه واختياره لما يهدف إليه من حيث الناس على مجانة كل من إذا خالطوه افسد اخلاقهم وأورثهم الذل والخدمة.

وبما يدخل في إطار ما يختاره قوله بعد أن اجتمع في تونس بالشيخ أبي العباس أحمد الغماز ما يأتي :

ومن شعر شيخنا أبي العباس المذكور حفظه الله تعالى قوله :

أيا سامع الشكوى ويا دافع البلوى ويا كاشف اللأواء والبأس والضرب
 أسير الخطايا يرتجي فك أسره وإن لم يكن أهلا لفك من الأسر
 ومالي لا أرجو وإن كنت مسرفا وإدري من الصفح الجميل الذي أدري
 قال بعد ذكر هذه الايات :

«أتى شيخنا حفظه الله بعروض البيت الأول تامة وإنما سمعت مقبوضة إلا أن الترصيع الذي في البيت ربما سوغ ذلك كما في التصريع وقد وقع مثله في شعر المتنبي وتعقب عليه».

وفي هذه الملاحظة دليل قوي على أن العبدري لم يكن مجتريا للقواعد ولكنه كان يدخل الجانب الفني في تطبيقها وإن ربطه بين حالتي الترصيع والتصريع في السماح باستعمال العروض في بحر الطويل تامة لمن ادق الملاحظات ذلك أن الفرق بينهما مكاني فقط لأن التوازن الصوتي في التصريع يكون بين العروض والضرب ولكن التوازن الموجود في الترصيع كما هنا إنما يكون بين مفاعيلن الأولى الموجودة في الحشو ومفاعيلن الثانية الموجودة في العروض وهو تجانس صوتي إيقاعي يسمح للشعراء أن يستعملوه لجماله وهذا التوازن هو نفس التوازن الموجود عند المتنبي في قوله :

تفكره علم ومنطقه حكم وباطنه دين وظاهره ظرف
 وقد قال التعالي في كتابه يتيمة الدهر اثناء ذكر بعض المآخذ على المتنبي :

«وقد خرج فيه عن الوزن لأنه لم يجيء عن العرب مفاعيلن في عروض الطويل غير مصرع وإنما جاء مفاعيلن. قال صاحب ونحن نحاكمه إلى كل شعر للقدمات والمحدثين على بحر الطويل فما نجد له على خطئه مساعدا».

ولكن العبدري لم يعتد بما ورد وإنما اعتد بالصورة الصوتية وفيها تبرير دقيق

«... أن يقول به ما كان نفعه من بواعث استعمال هذا النوع في الشعر العربي.
هذا وإن الإيهام بالجمال الذي في راحة العبدري بشر انتباه القراء لها ويجعلهم
يحبسون بغير هذا الأدب الناقص على مدح الخواص البلاغية والتجوية سواء فيما
يتعلق بالعلم القرائي الكريم أو فيما يتعلق بالعرض لبعض النصوص الأدبية العامة
وقد فرغ العبدري من بعض استقاماته في المجال الأدبي من خلال ما ذكرناه
من بعض جوانب من أدبه وحسن وحول قصيدة ابن القككون وغيره من الشعراء
إذا لم يكن الثاني المتعلق بظلم القرآن فنلاحظ فيه ما كان العبدري من محمد
عالم لا يقتصر على اجترار ما عند الآخرين ولكنه يدل على استيعابه للعواطف
العامة وعلى جملة من تطبقها على النص القرائي ليتجلى بيانه لكل مؤمن بهذا البيان.
وكان العبدري حرص على إدراك قيمة التوازن الصوتي في بعض الآيات ومدى
ما كان هذا التوازن من الناحية الناعمة إلى الاعتراف بالأعجاز البياني للقرآن.

وتجلى ذلك مثلاً في قوله تعالى (البقرة 282) يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم
بعضكم بعضاً فليكتب بيمينكم وليكتب عليكم كاتب أو كاتب بالعدل ولا تأب كاتب
أن يكتب بيمينه فإذا علم الله فلا تخطئوا ما قال الله عليه الحق ولتتق الله ربه ولا تسجل
بغير حق وإذا كان الذي عليه المقترض أمراً ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمدل فإنه أن
يأخذ بالعدل ولا تسجلوا ما تسجلون من حالكم فإن لم يكن من حالكم فليكن
معه شاهد منكم أو شاهد من أهلهم أن يصح إحداهما فتذكر إحداهما الآخر في الآيات.

والعبدري أن هذه الآية كانت من الآيات التي جرى ذكرها في بعض
الدراسات العلمية وهو ما كان من شأنه أن يبرز تكرار أفعال إحداهما مع أن
الآية لا تقوم مقام التكرار نعم ذلك في الأمثلة في غير القرآن أن يقال تضل
إحداهما في جهل الآخر وهو ما قاله ابن مالك من حيث لم يحضر فيه جواب
المتكلمين والجواب عن العبدري أن الآية جاءت في غير محاسن من الأشكال
التي يمكن أن تكون في الآية ما أحسنها جواباً عن أسئلة استيعابها
في الآية مع الآية القرائية عند العبدري حيث قال : (61) «... أن الله حل في
على وجه العبدري في الآية وهو ما أحسنه الله أعلم وهو أن إعادة أفعال إحداهما
إعادة الكلام والموارد الداعية في الآية مع ما كان استعمال الكلام فيها إنما كان عليه

من المفردات وهو المعني في الترصيع ولكن هذا ابلغ وابدع لأن الترصيع توازن
الالفاظ من حيث صيغتها وهذا من حيث تركيبها وكأنه ترصيع معنوي وقل ما
يوجد الا في نادر من الكلام فقد استغرب ابو الفتح ابن جني ما حكى عن المتنبي
في قوله :

وقد عادت الابطال قرحا من البكا وعدت بهارا في الحدود الشقائق
قال سألته هل هو قرحى ممال أو قرحا مبون فقال لي قرحا منون الا ترى
ان بعده وعادت بهارا قال يعني بهارا جمع بهارة وقرحا جمع قرحة ثم اظنبت في
الثناء على المتنبي واستغرب فطنته لأجل هذا.

قال العبدري : «وبيان ما ذكرت في الآية أنها متضمنة لقسمين قسم الضلال
وقسم التذكير فاسند الفعل الثاني إلى ظاهر حسب اسناد الأول ولم يوصل بضمير
مفعول لكون الأول لازماً فاتى بالثاني على صورته من التجرد عن المفعول ثم اتى
به أخيراً بعد اعتدال الكلام وحصول التماثل في تركيبه ولو قيل ان المفعول حذف
حذفاً لكان ابلغ في المعنى المذكور وتكون الأخرى بدلاً او نعتاً على جهة البيان
كانه قال ان كان ضلال في احدهما كان تذكير من الأخرى وقدم على الأخرى
لفظ احدهما ليستند الفعل الثاني الى ما اسند اليه الأول لفظاً ومعنى والله اعلم».

وهذا التحليل واضح الدلالة دقيق العبارة سهل التناول تندرج فيه المعاني
اندراجاً تسلسلياً يدل على تمكن العبدري من مادة اللغة ومن عناصر البيان والله
يوثي الحكمة من يشاء.

وفي نفس هذا الاتجاه البياني يمكن ادراج ما ذكره أثناء وصوله إلى مدينة
طرابلس حيث حضر مجلساً للفقهاء عبد الله بن عبد السيد الذي لاحظ انه كان
ضيق الصدر شكس الطبع لا يقبل المداخلات والمجاورات الا انه كان رغم ذلك
كثير المواظبة للمسجد والذكر خيراً في دينه يتبرك بدعائه فقد ذكر انه ورد في
مجلسه ذكر قوله تعالى (فاطر 27) «... لم تر ان الله انزل من السماء ماء فاخرجنا
به ثمرات مختلفا الوانها. ومن الجبال جردّ بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب
سود».

قال العبدري : (78) «وهي من الآيات التي صدئت فيها الازدهان الصقيلة وعادت بها اسنة اللسنة مفلولة الشبا كليلة، وذلك ان المذهب في كلامهم تقديم المتبوع على التابع فيقولون ابيض ناصع واصفر فاقع واحمر فان واسود حالك وغريب ولا يقولون ناصع ابيض ولا فاقع اصفر ولا فان احمر لأن التابع فيه معنى زيادة الوصف فالو قدم كان ذكر المتبوع بعده عيا الا ان يكون لمعنى اوجب تقديمه».

وهذا اشكال وضعه العبدري في المجلس استفسر به عن سر القالب الاسلوبي القرآني الذي جعل التابع مقدما على المتبوع في هذه الآية فلم يجد من الحاضرين جوابا واكتفى الشيخ بقوله انه من فصيح الكلام دون ان يعلل ذلك الا ان العبدري حاول في رحلته هذه ان يتدخل كعادته في حل بعض الاشكالات العلمية والبيانية فقال عن هذه الآية ما يأتي : (80) «فحسبك منها اشكالا ان فحول المفسرين احجموا عن القول فيه، وقصروا عما يتم الغرض ويوفيه، والذي ظهر لي في ذلك بعد طول تأمل، وفرط قلق وتامل، ان الموجب لتقديم الغريب هو تناسب الكلم وتماثل نسق الالفاظ وجريانها على نمط متساوي التركيب وهو معنى قلما يوجد في غير الكتاب العزيز حسب ما تقدم في قوله تعالى فتذكر احدهما الأخرى وذلك انه لما تقدم ذكر البيض والحمر دون اتباع كان الاليق بحسن النسق وترتيب النظام ان يكون السود كذلك، ولكنه لما كان في السود هنا زيادة الوصف كان الاليق بالمعنى ان تتبع ما يقتضي ذلك وهو الغريب فتقابل حظ اللفظ وحظ المعنى فم في الحظان .. واكمل الغرضان جميعا ولم يطرح احدهما للاخر فيقع النقص من جهة المطرح وذلك بتقديم الغريب على السود فوفي لفظ الغريب حظ المعنى في زيادة الوصف، وفي ذكر السود مفردا من الاتباع حظ اللفظ اذ جاء مفردا على صورة البيض والحمر فانسقت الالفاظ كما ينبغي وتم المعنى كما يجب ولم يخل بواحد من الوجهين ولم يقتصر على الغريب وان كانت متضمنة لمعنى السود ابلا تتألف الالفاظ فان ضم الغريب إلى البيض والحمر ولزهما في قرن احدا كان اللون اذا ما في قرن وذلك غير متناسب لتلاؤم الالفاظ ونشاكلها وحدها في سلس الاتفاق ويذكر السود يقع الالتئام واتسق نسق النظام وجاء اللفظ

والمعنى في درجة التمام وهذا لعمر الله من العجائب التي تكل دونها العقول، ويعيا بها اللسان فلا يرى ما يقول والحمد لله على حسن عونه».

ولعل تدخلات العبدري في مجالس العلم اثناء سفره كانت وليدة تربيته العلمية في بلاده فقد تحدث عن احد شيوخه بمراكش وهو قاضي الجماعة ابو محمد بن علي بن يحيى الشريف وذكر انه كان يتصف بصفات تخالف ما كان عليه الفقيه الطرابلسي الذي نوقشت هذه الآية في محضره فقد كان يقبل المداخلات بلطف وبدون جهامة ولا شكاسة على عكس الفقيه الطرابلسي ولذلك ترحم عليه عند ذكره وقال : «انه كان والله زين الدنيا والدين وهو كما قال القائل :

قاموا بظهر الارض فانحضر عودها وصاروا بطن الارض فاستوحش الظهر وتالله ان فقد مثله ليهون الرزايا وانه لحقيق بما قال احمد بن المعدل في ابن الماجشون ما ذكرت ان الارض تأكل لسان عبد الملك الا هانت الدنيا في عيني. وسكتفي في الجانب النقدي بما ذكرناه لننتقل إلى اظهار جانب آخر من أهم الجوانب التي تقرب لنا شخصية العبدري العلمية الا وهو الجانب المتعلق بشدة اعتناؤه بالرواية لأنه في كثير من الأحيان لا يضمن إلى المعلومات الا اذا تتبع مجراها إلى ينابيعها الأولى. فهو قد كان حريصا على التلقي الموثوق به وعلى الاستئناس بالسند المتسلسل ليصل بالنص أو الخبر إلى مصدره الأول وذلك ما كان يعرف بالرواية واذا اضفنا هذه الصفة إلى طبيعته النقدية وإلى رغبته في التعمق علمنا انه كما كان عالم رواية كان عالم دراية.

وفيما يأتي بعض النماذج التي تبين حرصه على الرواية واعتناؤه بها فمن ذلك انه لما كان بتلمسان ذكر عن ابن خميس انه أنشده للفقيه الأديب الكاتب الابرع ابي بكر محمد بن عبد الله بن داود بن خطاب المرسى مما كان انشده اياه لنفسه الايات الآتية وهي قوله : (17)

ابصرت ابواب الملوك تغص بالـ————راجين ادراك الغنى والجاه مترقبين لها فمهما فتحت خروا باذقان لهم وجباه فانفت من ذاك الزحام واشفت نفسي على انضاء جسمي الواهي

وأما ابن عبد الله بن أبي عمير فإنه من جملة فقهاء سادات الله
والمجاهدين في الدين والسياسة واقفت من عبي وطول سفاه
ومما جاء في هذا الكتاب وهو حديث عن ابن عمر بن الخطاب

عنه أن ابن عمر بن الخطاب قال لما سمع ابن عمر بن الخطاب يقول
رحم الله من قال الله تعالى في كتابه العزيز المولى المولى المولى
لم يزل ينادي بغير الله تعالى في ذلك ولم يزل ينادي بغير الله تعالى في ذلك

سألت ظلي الأناطلي مرفوعه على قلب أرق من الهوى المكتوم
فأجابني بدمع من عيني شقت صميم حشائي قبل ادب
وما يمكن ادماجه في هذا المجال ما رواه في مدينة نجاية عن الشيخ الفقيه الخطيب
الجليل أنشد الرواية التي عبد الله محمد بن صالح بن أحمد الكائن بالشام رحمه
الله وقد قرأ عليه كتابا متعديدا من كتابه كثيرا ونعته بالجمع بين الدراية والرواية
ومما سمعته عليه من حديثه إلى أن قال على أكرم الله وجهه ما يأتي : (29) «حق العالم أن
يأخذ على الله تعالى ولا يفتخر في الحوائث ولا تلج عليه إذا كسل ولا تأخذ
بغيره إذا جهل ولا يفتخر بالله تعالى ولا يفتخر له سرا ولا يغتاب عنه أحدا ولا
يأطاع غيره فلا يرى ولا ينظر في أموره وفيلت معذورته وإن توقره وتعظمه
الله ولا يفتخر بأموره وإن كان أم حاحه سبقت القوم إلى خدمته ولا يتبرم من
أولئك من خدمته فلما سمعته له من هذا الكلام أعظم ما سقط عليا منها وإذا جئت فسلم
على المؤمن وتحدث بالحديث واحفظه شأها وغائبا وليكن ذلك ذاك لله فإن العالم
أعظم أجرا من الدنيا المأمومة في سبيل الله وإذا مات العالم انقلمت في
الدين فلو لم يبق من الدنيا إلا حمار ماله وماله العام منيعه الملائكة

وما كان من حديثه عن هذا الشيخ (31) وأما ما رواه أيضا أول فوضاه إلى
الشيخ أبي عبد الله بن أبي عمير فإنه من جملة فقهاء سادات الله
والمجاهدين في الدين والسياسة واقفت من عبي وطول سفاه
ومما جاء في هذا الكتاب وهو حديث عن ابن عمر بن الخطاب

اليك هومي والفؤاد بيثرب وإن عاقني عن مطلع الوحي مغربي
ومما يمكن ادخاله في هذا الباب أنه لما دخل إلى مدينة باجة التقى بالأديب
النحوي أبي علي الحسين بن محمد الطليبي وقال عنه : (38) «أنه رجل له مقول
منقاد، وذهن مشتعل وقاد، حسن الخلق، مقبول الصورة، ولكن هنته فيما رأيت
على علم العربية مقصورة، وقد جمع أكثر مؤلفاتها واحتفل في تحصيل مصنفاتها،
فاجتمع له من ذلك ما دل على نبلة وإعانة على تسديد نبلة، سألته عن نسبته
المتقدمة فقال لي هو لقب جرى علينا قديما واشتهرنا به وقد قرأت عليه بعض
كتاب المقرب في النحو وحديثي بجميعه قرأه على مؤلفه الشيخ الاستاذ النحوي
أبي الحسن علي بن مومن بن محمد بن علي بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر
بن أبي عبد الله بن منظور بن عصفور الحضرمي الأشبيلي وقيد لي هذا النسب
نخطه وذكر لي أن ابن عصفور أملاه عليه وأن مولده عام السيل بأشبيلية سنة
سبع وتسعين وخمسائة قال وتوفي بغير تونس كلاءه الله يوم السبت الرابع
والعشرين من ذي قعدة عام تسعة وستين وستمائة».

ومما يمكن ادماجه في هذا المجال ما استفاده من علماء تونس وما قرأه عليهم
فإنهم كانوا بالنسبة إليه أعظم العلماء قدرا وأكثرهم جاها وقال في سياق الحديث
عن تونس أثناء زيارته لها ما يأتي : (41) وما من فن من فنون العلم إلا وجدت
بتونس به قائما ولا مورد من موارد المعارف إلا رأيت بها حوله واردا وقائما،
وبها من أهل الرواية والدراية عدد وافر يجلو الفخار بهم عن محيا سافر، وينير
عليهم وقد أقت ذكاء يمينها في كافر، ولكن لم يقض لي حين ورودها أن أقضي
الوطر من لقاء جميع مذكورها ومعدودها بسبب وظائف السفر ولوازمه، واقتصار
معريه على إعراب جوازهم. وكان حكم السفر حينئذ قد استمر وتمادى فلم التقي
بها من أهل العلم إلا أحادا ذكر منهم (43) أبا عبد الله محمد بن هرون الطائي
القرطبي والاستاذ النحوي أحمد بن يوسف الفهري اللبي (43) ومحمد بن عبد
المعطي بن محمد النفري الشهير بابن هريرة (44) ومنه سمع قصيدة الشيخ الصالح
أبي محمد عبد الله بن أبي زكرياء يحيى بن علي الشقراطيسي التوزري وقد حدثه
بها عن شيخه الفقيه المقرئ أبي عبد الله محمد بن علي التوزري الشهير بالمصري

قراءة منه على ناظمها المذكور (وقد وقع خطأ في طبع هذه الفقرة في الكتاب حيث وقع اسقاط اسم الناظم والاقتصار على ذكر اسم والده فلينبه إلى ذلك). ولا ريب ان هذه القصيدة قد اشتهرت بين الأدباء والمنشدين يقول ناظمها في المطالع ما يأتي : (45).

الحمد لله بآعث الرسل هدى باحمد منا احمد السبل
نهر البرية من بدو ومن حضر واكرم الخلق من حاف ومتعل
توراة موسى اتت عنه فصدقها انجيل عيسى بحق غير مفتعل
اخبار اخبار اهل الكتب قد وردت عما رأوه ورووا في الاعصر الأول
وهي قصيدة قد خمسها عدد من الشعراء ويمكن الاطلاع على تخميساتها في الرحلة المذكورة.

ومن مدينة تونس توجه إلى القيروان وفيها اتصل بالشيخ الفقيه المحدث الراوية المأثني إلى زيد عبد الرحمن بن محمد بن علي بن عبد الله الانصاري المعروف بالدباغ قال عنه : (66) «لقيته يوم وردنا القيرون فرأيت شيخا زكيا حسيفا ذا سمت وهيئة وسكون ظاهر، مما لأهل العلم حسن الرجاء، بر اللقاء، لم يؤثر الكبر في حسمه على علمه، ولا تغير شيء من ذهنه وحواسه سأله عن مولده فقال لي سنة خمس وستائة وهو حفظه الله من اهل التهم والعناية بالعلم مع عدم المعنى به والطالب له، موطأ الأكناف، لين الجانب، جميل العشرة على سنن المشايخ من اهل العالم والفضل، اوجد وقته رواية ودراية لقيت من بره وحسن خلقه ورقة شمائه ما لم اخل مثله باقيا، وما وجوده في القيروان في هذا الأوان الا من جملة بركات سلف اهله وقد نيف شيوخه على الثمانين وله برنامج ضم فيه اسماءهم وما روى عنهم وقد قرأت عليه بعضه وأجازني في كل ما تضمنه وما شد عنه من رواياته اجازة عامة وكذلك اجاز ولدي محمدا وفقه الله وكتب لي بذلك خطا به وقال لي مرارا اذا قضى الله حاجتك وحججت فلا تقم في البلاد فأني كثير اللقاة على وائك وقد وقع حبه في قلبي منذ ذكرته لي ومن عجيب اخلاقه اني ما طلبت منه جزءا لأنقل الا وهبه لي وقد اعطاني اكثر من عشرة اجزاء من

فوائده وفوائد شيوخه وفهارسهم وقال لي انت اولي بها مني فأني شيخ على الوداع وانت في عنقوان عمرك ومن حين رأيته تغرر حبك في قلبي».

وعلى كل حال فإن العبدري كان كثيرا ما يذكر مروياته عن شيوخه الذين لقيهم سواء في تونس او بعد مغادرتها فهو في مصر مثلا سمع بالاسكندرية من جماعة من العلماء منهم علي بن محمد بن منصور المالكي المعروف بابن المنير (100) ومنهم تاج الدين ابو الحسن علي بن احمد بن عبد المحسن الحسيني الغرافي العراقي الشافعي المذهب (190) كما سمع بالقاهرة من شرف الدين الدمياطي (132) ومن الفقيه المحدث الاصولي المتفنن عالم الديار المصرية تقي الدين ابي الفتح محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد وقد وصفهما وصفا علميا مازال لحد الآن يعتمد عليه المؤرخون.

وهكذا كان شأنه في مكة المكرمة (169) وفي المدينة المنورة (201) وفي بيت المقدس (227) الى ان رجع إلى بلاده. ولعل ما ذكرناه كان مظهرا من مظاهر اعتنائه بالعلم والرواية ولكن اكتمال التعرف على شخصيته لا يظهر الا اذا حاولنا ان نتحدث عن بعض ما انتجه هو من شعر وما انشده من ابيات لنفسه في شتى الاغراض وذلك موضوع البحث الآتي ان شاء الله.

(2)

مقتبسات من شعر أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري من خلال الرحلة المغربية

أقد وجهنا عنابتنا حينما قدمنا دراسة حول الرحلة المغربية للعبدري الى الجانب الأدبي واكثرنا من ذكر بعض ارتسائاته حول مشاهداته كما نقلنا بعض فرائده وفوائده التي اقتبسها من معطيات الحياة فكانت كتابتنا بسبب ذلك تشخيصية تقرب إلى المهتمين بالأدب المغربي حقيقة هذا الأديب العالم وتبين بعض خصائصه الفنية والأدبية إلا أننا فيه اقامناه لم نتعمق في إنتاجه الشعري مع ان التعرض لذلك نافعا إلى دراسة شعره وإلى التأمل فيه وإلى ملاحظة حاله الصوري الذي يتلاءم مع قواعد البيان ومحسناته من جهة وإلى ملاحظة معانيه وقيمته التي كان يادعو إليها في مختلف المجالات من جهة أخرى.

فأما الجانب الثاني والرامي مناجلي في تشييده واستعاراته واستعاراته لبعض أنواع المحسنات اللفظية والمعنوية.

وأما الجانب الثالث والرامي إلى إبراز بعضه في جهره بالحق وفي استصغاره لكل أنواع التآكل وفي احاطة المادح الكادح بما يظهر ذلك في اهتمامه بتربية ابنائه وفي رسم طريق الخير لآلههم ودعوتهم إلى اتباع مكارم الاخلاق والاصناف بحسن الشرائع هذا زيادة على شغفه بحجة رسول الله ﷺ والاكتثار من ملاحه وذكر صفاته والاحتفال بحسن سيرته.

ويمكن ان نأخذ بعض النماذج من هذا الشعر على اختلاف انماطه لنطلع من خلال ذلك على صفاته المعاني والصفات النبيلة والصفات التي يطلع هذا الشاعر من خلالها على حبه العميق أو من حيث ارتقاءه المعنوية بل اننا نجسنا انماطه من حيث انماطه هذا الانماط التي كان الخبير والاعلم والاعلم من الاخلاق

الناس من اظهر سماته فهو رغم تنوع اغراض شعره لا يفتر عن ذكر ما يلاحظه من الاضطراب في سلوك البشر ومن ثم لم يكن شعره شعر مناسبات تنقضي ايجاءاته بانقضاء هاته المناسبات التي قيل فيها بل ان معانيه انسانية عامة تصلح للاستفادة منها ولو بعد مرور الحقبة التي قيل فيها فهو مثلا عندما بدأ رحلته في ذي قعدة عام ثمانية وثمانين وستائة كان المغرب تحت حكم يوسف بن يعقوب ابن عبد الحق المريني وقد رأي العبدري حرس هذا الملك على نشر العدل بين الناس وتعميم الامن بين الربوع وحينما انتقل إلى بعض الاقاليم غير التابعة لحكمه لاحظ قصور المهمة عند بعض الحكام وضعف الاستجابة للحق عند بعض المحكومين، فدفعه ذلك إلى نظم قصيدة في مدح يوسف لم يجعلها مدحا شخصيا ولكنه سطر في معانيها القيم المثلى الصالحة لتكون دستوراً عملياً يحمي الحق من الضياع قال فيها : (4 + 5).

فمن مبلغ علياه عني من نظم
ضعيف القوى اودت بأنضاء جسمه
مهامه ينضين الفتيق وان قضت
اذا ضافها ضيف قرته بلحمه
ونعيم فيها كل فظ إذا رأى
يرى ان حكم النبت والناس واحد
ويرتاح للحجاج حين رأيهم
فكلهم السفاف وهو بشؤمه
واعجب من هذا ملوك بزعمهم
رضوا باسم لا محصل عندها
اذا استصرخ المظلوم منهم معظما
وان يشك مضطر اليهم فقد شكا
الا لا تطل شكوى فلست بمشتك
فذاك الذي افنى الطغاة بسيفه
أرادهم حتى غدا الغرب حضرة

رسالة مستعد شكا ظلمة الظلم
فياف برت احوالها مصمت العظم
عن ابن سبيل والت الجور في الحكم
فلم يعدها إلا عريا من اللحم
بلية شخص لم يكفكف عن الهدم
نما ينثني فيهم عن الخضم والقضم
كليت طوى منه الطوى راح للضغم
عن قبره كرم عظيم من الرضم
وجودهم في الارض شر من العدم
كطفل يرضى بالمحال من الزعم
فقد طلب الفتوى الى غير ذي علم
ان غير ذي فضل فتى غير ذي فهم
إلى ملك البرين واسكت على رغم
فلم يبق منهم من يشير إلى ظلم
مظهرة من كل عيب ومن وصم

بذكره فالحج تعتصم بسعوده اذا انت لم تعتصم بسيف له يصم
هو البحر يغني حين يعطي وان يصل تقل دكت الدنيا ولم يبق من رسم
اذا احتال مغتال لسم عدوه فصارمه الهندي يغني عن السم
ويستمر هكذا في القصيدة ليحدد فيها قيمة هذا الملك المغربي العظيم الذي
لم يستعمل الدسائس في حكمه، ولم يتغلب على اعدائه بالزيف والكذب وانما
تغلب عليهم جهاراً فهو الحازم الذي لا ينتهي عن فعل المكرمات ينصر المظلوم
ويحمي الضعيف ويقهر الجائرين.

وفي هذه القصيدة استعمل الشاعر بعض المحسنات البديعية وبعض الاشارات
العلمية التي تدل على انه متمكن من الثقافة العربية الاسلامية ايما تمكن وقد أشار
إلى أن المعاني التي في شعره انما هي مستوحاة من أخلاق هذا الملك ومن فضائله
فقال : (5 مخ 6).

وإما حوى درا نظامي فإنيها فضائله طرا ومالي سوى النظم
لقد لذ حتى قلت ان كنت ابتغي ثوابا به فهو النهاية في الظلم
ينبل يسارا من غدا الفقر خلفه ويولي افتقارا من تمول بالغشم
يقيم بطبع الفضل أوزان نظمه فقد صين من كف لديه ومن خرم
ان العبدري يعتز بشعره ويرى انه خال من كل ما يفسد موسيقاه أو يخل
بأوزانه فقد صانه من كل ما تمجده أذواق الشعراء من الزخافات والعلل الناشئة
التي لا تتلاءم مع توازن الاصوات وتجانس التراكيب فلا تجد فيه خرمًا ولا كفا
مما لا يستحسن استعماله وما سبب ذلك الا صدق البواعث التي تسهل القول
وتيسره وتجعله سلس المقاد، عذب المحتوى، جميل الايقاع.

ومن اجل ما ورد في هذه القصيدة ما ذكره حينما تحدث عن يوسف وعن
قدرته على كسر شوكة الاعداء وتحطيم سطوتهم وما وصف به جيشه المدرب
القادر على حمل السلاح والتمكن من قهر من واجهه وقد استعمل في هذه الفقرة
بعض المحسنات البديعية كالجناس واستخدام الرموز العلمية وبعض انواع التقسيم
مستلاحظ ذلك في الابيات التالية حيث يقول :

طغى الكفر حتى صده بجيوشه كما صد ذو القرنين باجوج بالردم
بحمر وشقر كاللنابير لونها وشهب كبيض الصحف أو لونها ينمي
وقد شردت بالخوف منها عداتها فلم ترها جمعاء إلا من الدهم
فكم بطل حلف الأباطل أبطلت وكم خَرَمْتُ من قد تحرم بالجُرم
وكم نصبت اذا انصبت رفع فاعل وألقت على افعاله عامل الجزم
وكم مارد مهما غدا انقض نحوه شهاب من الفرسان أقصد من سهم
وكم صف صفاً في السلاسل منهم كما صف في الارباق حاشية البهم
توزعهم ريب الزمان توزعا أرى جانب الاعداء كيفية القسم
فأموهم للنهب والاهل للسبا وارواحهم للنار والجسم للحطم
كذا يبتنى المجد الرفيع وهكذا تضم خصال المجد في نسق النظم

ان الروح الحماسية التي تتجلى في هذه الابيات تكاد تكون شبيهة بروح المتنبي،
كما ان اسلوبها يكاد يكون مستمداً من اسلوبه. ويظهر ذلك جليا في النوع البديعي
المعروف بالجمع مع التقسيم، فقد استعمله كل منهما استعمالا يبرز انهماك الاعداء
ويصور ما اصابوا به من بوار ودمار، فإن المتنبي يقول في مدح سيف الدولة
الحمداني أثناء محاربته للروم ما يأتي :

بالجيش تمتنع السادات كلهم والجيش بابن ابي الهيجاء يمتنع
قاد المقانب اقصى شربها نهل على الشكيم وأدنى سيرها سرع
لا يعتفي بلد مسراه عن بلد كالموت ليس له ري ولا شبع
حتى اقام على أرباض خرشنة تشقى به الروم والصلبان والبيع
للسبي مانكحوا والقتل ما ولدوا والنهب ما جمعوا، والنار ما زرعوا

وكأني بالعبدري قد قرأ هذا البيت الأخير واستحضر معانيه إلا أنه لم يرد
ان يكتفي بما فيه من صور ظاهرة بل أراد ان يضيف إلى ذلك أن الاعداء اذا
ماتوا فهم للنار سائرون لأنهم يحاربون الاسلام ويحاربون الوحدة ويناهضون الحق
ولهذا قال :

فأموهم للنهب والاهل للسبا وارواحهم للنار والجسم للحطم

وكاننا نرى أن العبدري كان يقتبس بعض معانيه وبعض أساليبه من سبقوه إلا أنه لم يجعل ذلك الاقتباس خالبا من ادخال عنصر شخصيته المؤمنة بالمثل العليا والمقاسم الكرام الاخلاق فهذه القصيدة التي قدمنا مثالا توضح ما في شعره من قوة التركيب وجمال الاداء وجزالة الألفاظ وشهامة الروح وبذلك سمات تكاد تظهر في جميع الأغراض التي تناولها.

واقدر تتعنا ما اوردع هذه الرحلة من نظمه فأرينا فيها زيادة على هذه القصيدة قصيدة اخرى في مدح رسول الله ﷺ ووصية بعث بها لولده من مدينة القيروان ونظما لمراحل رحلته سار فيه على نسق ابن الفكون القسنطيني وخواطر نفسية اظهر فيها زهده واستخفافه بمظاهر الحياة الزائفة زيادة على ابيات قالها في رحلته متشوقا إلى اهله وأولاده.

ومن بطالع على قصيدته في مدح رسول الله ﷺ فسيروا انها تصوير حي لإحساسه الذاتي ازاء رحلته الى البقاع المقدسة وازاء تمتعه بما قام به من المناسك وتلاذه ما شاهد من معالم المدينة المنورة وما توحى به هذه المعالم من نفحات نعمة لا تنسى ابدا.

وقد بدأ هاته القصيدة بمطالع حركي تحت فيه على استسهال كل صعب وعلى الصبر على مواجهة كل المغامرات والمخاطرات من اجل الوصول إلى تلك الاراضي الطيبة الطاهرة التي نجد فيها المسلم نفسه في مكة امام مقام ابراهيم وفي المدينة امام الروضة الشريفة المعظمة الا اننا نلاحظ في هاته المقدمة انه اتى بكلمات تكاد تكون غريبة في الاستعمال ولكنها بالنسبة الى معانيها تعتبر دقيقة واضحة لأنها تكاد تدخل في باب الاصطلاحات الخاصة بالفروسية واطاف إلى ذلك جناسات اشتقاقية أو غيرها تثير انتباه القارئ لقصيدته او السامع لها ولم يسر على نسق القضاة التي بدورها ناطقوها بالغزل ولكنه سار في هذه القصيدة على نسق البداية التي اتبعها المتنبي في ميميته التي قالها وهو في مصر اثناء مرضه بالحمى حيث قال :

ما من حمى نحل عسل الملام ووقع فعاليه فسوق الكلام
ذراي والفلاة بلا دليل ووجهي والهجير بلا لثام
وإني انشدت هذا وأنا في مصر اثناء مرضي بالحمى والمقام

ويمكننا ان نتأكد مما ذكرناه حين نقتطف من مقدمة قصيدة العبدري قوله :
(208 + مخ 223).

فوق إلى عرض الفلاة وسدد سهم الردى تُقصد وتحظ بمقصد
أوتر قسيا من مطي ان رمت رنت كما رنت قسي المقصد
اي لا تبال باخطار الطريق، ولا تخش حر الهجير ولا هجوم قطاع الطرق،
فأنت يجب ان تستعد وان تحمل سلاحك وان توجهه بمهارة، فإنك ان فعلت
تُقصد من حال بينك وبين الوصول أي تطعنه ولا تخطئه ومن ذلك قولهم أقصده
السهم اذا أصابه فقتله مكانه، وفي الوقت ذاته تحظ بمقصدك وتصل إلى غايتك
ومن هنا نلاحظ الدافع الذي جعله يستعمل هذا الجناس بين مقصد على وزن
مفعّل بفتح الميم في البيت الأول ومُقصد على وزن مفعّل بضم الميم في البيت الثاني
ثم قال في نفس النسق :

ثيم سيف عزم لا يفل ذبابه قرع الزمان ولا قراع الفدند
هم بالعلاء بهمة تعلو بها سمك السماك وسام سامي الفرقد
أجب النداء وجب بكل تنوفة قفرا تنكر للدليل المرشد
رافق رفيق العزم واترك من وني حلك البطالة نائما في مرقد
شمّر ثيابك للثواب فقد بدا له أمما أم البصير المهتدى
بادر بدور العمر قبل أفولها واركض بجذك في الفضاء الجذجد
سامر سمير النجم في سمر السرى واحف التخيل من خيال المرقد
كن في مضاء العزم فعلا ماضيا وارك لسوف مسوفا حلق الغد
حتى تحل بذروة المجد التي فأت صرام الحائر المتردد
حتى تحل بمنزل ما حله الا نزيل طلوع سعد الاسعد
حتى تفوز بمطلب في مرقب ترك المسامي في الحضيض الأوهد
حتى تواصل في وصالك رتبة أعبت على عزمات كل مفرد
حتى تنال منال كل ممجد حتى تنال منال كل مسود
حتى تحصل ما نويت مبرءا من نقص جبن حال دون المقصد

وينطلق في تعداد الفضائل التي ينالها من يصل إلى مكة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الفضائل التي ينالها من يصل إلى المدينة، ولكنه بمجرد ما يعلم بأنه سيغادرها بعد انتهاء زيارته بقاء، ويضطرب ويتضرع خشية ويلتمس من رسول الله ﷺ قبول عذره فهو قد ترك بالمغرب اهلا يحتاجون اليه واولادا ما زالوا ياملون ان ينالوا قسطا من رعايته، ولكنه بعد الرسول بأنه اذا عاد إلى المغرب فإنه لن يغفل ابدا عن ذكره وترداد شتمائه وفي هذا المساق يقول : (211 + مخ 231)

اهلا موانع ما قضاه وصية تبكي لكل مسجع ومغرد
خلفتهم في غربة تبكي لهم ورق الحمام بكل غصن أملد
في منتهى الغرب الذي مادونه الا تلاطم موج بحر مزبد
ما كنت أخطو نحو غيرك خطوة حتى أوافي مضجعي في ملحدي
لكنني إن يقض لي باقائهم أفني الزمان بعيش صب مبد
شوقا إليك مكررا ذكراك في ضوء النهار وجنح ليل أربد
. يأتي بعد ذلك بأوصاف نبوية كاملة مقتبسة من سيرة رسول الله ﷺ
ونخاطبه في الأخير بأبيات بقول فيها :

يا خير من وطئ به الترى قدم له يا خير ناطق حكمة في مشهد
يا خير أهل الأرض بل أرضاهم يا خير سام في السماء ممجد
يا خير مولود تقدم كونه يا خير من هو بعد لما يولد
يا خير من نيط له جاء نجاه يا خير مأمول لخطب مكمد
يا خير من هجر الكرى لتجد مستسلما لتغري وتوحد
يا خير من قرأ الكتاب مرتلا يا خير من زاد وغير مزود
يا خير من ياتني عائق يا خير من شمر ما حرجت يدي
يا خير من ياتني عائق يا خير من شمر ما حرجت يدي
يا خير من ياتني عائق يا خير من شمر ما حرجت يدي
يا خير من ياتني عائق يا خير من شمر ما حرجت يدي

التي تعبرنا لما تعد من ادوع القصائد المتعاقبة بمدح رسول

الله ﷺ وقد ابدع فيها العبدري ونوع تعبيراته واساليبه البيانية وغاص فيها عن المعاني المعبرة عن احساسه الداخلي ازاء الحياة فهو كان صادق اللهجة عميق التأثير، لا يرى باسا في التضرع إلى رسول الله ﷺ وإلى كشف خباياه واظهار ما به من لوعة وشوق وحنين وكان يستعمل في قصيدته اسلوب التكرار اما لاشطر كاملة واما لفقرات خاصة، واما لكلمات بعينها وفي ذلك التكرار ما يدعو إلى التأمل وما يجلب الانتباه وقد اردت ان اضيف إلى ما اخترت منها ابياتا اخرى تمثل نوعا من هذا التكرار فهو القائل حين دخوله إلى المدينة المنورة (210) :

يا ربع قد أخليت ربع تصبى يا ربع قد ابلت جبل تجلدى
يا ربع ربعك في فؤادي آهل ثم يعفه ريح الزفير المصعد
يا ربع ان ساواك عندي منزل طول المدى فأنا المسيء المعتدي
يا ربع أنساني هواك منازل حتى سلوت ولم انخ عن مولدي
يا ربع والاك الزمان بليته بددت دمعي فيك كل مبد
ويقل ان ابكي دما لاجبة كانوا نجوما في حماك لمهند
يا ربع قادتنى اليك محبة ملات ضلوعي بالسعير الموقد
ان كنت لم ازمع جوارك برهة فأنا من اوصاف الهوى صفر اليد
ونويت اني ان عدمت مساعدا صابرت فيك توحدى وتفردى
وحلفت لا طاوعت فيك مفندا تبا لمصغ فيك نحو مفند
لكن قضاء الله عاق اقامتي وأقامني نحو الترحل مقعدي

وهنا انتقل إلى ابداء بعض الاعذار التي جعلته يرير نزوحه عن المدينة وهي التي ابدىها فيما اخترناه أولا من هذه القصيدة وجعلها تتعلق بذكر ابنائه واهله وخلانه فهو على مدى رحلته لم ينس ابدا ذكرهم في السراء والضراء فإذا جلس الى العلماء رجا منهم ان يجيزوا ابنه محمدا، واذا بلغت به الرحلة الى بلد جميل في أيام عيد فهو لا يشعر بجمال البلد ولا ببهجة العيد مادام بعيدا عن ابنائه وأهله ويتجلى ذلك في ابيات تختارها من شعره قاسما وهو في مصر ثم قال مثلها في نفس المناسبة وهو في مدينة فاس.

ففي مصر صادفني عيد الفطر أول عام سفره فإذا به يقول : (128 + مخ
137).

ذكرت يوم الفطر في مصر إذ أتى وقوس النوى ترمى الحشى اسهم الكرب
فراخا نأى أنسى نأى مجاهم وصحبا كراما ضمهم أفق الغرب
فاطمرت من قبل الغاء بعيرة غننت بها يومي عن الأكل والشرب
وفي فاس صادفني عيد الفطر أيضا أثناء رجوعه إلى اهله فهو رغم كونه أصبح
قريبا منهم ، رغم كونه داخل وطنه فهو ما زال يشعر بالغربة والأسى والحزن والام
ولمنا قال : (279 + مخ 206).

قالوا تعبد في فاس فطرب فرحا فقلت مالي بها دار ولا وطن
والدار والدار والدار والدار عندي كركديك لا أهل ولا وسكن
بغداد قمر إذا لم تحولي سكناً والقفر بغداد ان اهلي به قطنوا
ورعا لاحظنا في شعره المالحى وفي شعره التذكاري جذوة العاطفة غالبة وقوة
الدهام مستطرة على خلاف ما نرى في شعره الهادف إلى تهذيب النفس وتقويم
السلوك فقه من الحضور العقلي ما يجعله صورة للموجه الصادق الذي لا يرسل
كلامه خافا وانما يترنم بحزن العقل والحكمة ويمكن أن نأخذ نمودجا من هذا
النوع الذي من قصائده التي أرسلها إلى ابنه من الفيروان وهي التي يقول فيها :
(72 + مخ 77).

أصبح سمعا أوصيك يا بنى وميعة والد بر حفي
حدي القاء المتصح انما ربح قضاء جاء من ممالك على
مقد فنت نواكم في فسوادي وانسجت بالأسى قلب الخلي
والألق الألق على كرامها دموعا فيضها مثل الأني
وفيا تعرض الدنيا وتقاتلها وان تاملنا في أحوالها كاف في الزهد فيها وفي
الانحسار عن اغرائها وشهواتها فقد قال له لاه :

مقد شاعرك في الدنيا امورا مخرجة على نهج التقوى
امم الك في تقديراتها اعصاب سبل قبحها من غير عسى

ثم يقول له بعد ذلك :

ولا تأسف لفرقتها ففيا وصال تواصل العيش الهني
هي الطلل الخيل وما بكاهما سوى غاو بهم بكل غي
يكي في منازل مقفرات ضلال سته غيلان مي
ومازالت ترد الرفع خفضا وترمي بالسناد الى روي
سراب ان نظرت تقل شراب ولم يظفر فتى منه بري
فلا تك يا بني بها ولوعا وان ابدت مطاوعة الاني
ثم بعد ذلك يأمره بالتقوى ويحضه على الاتضاف بالحياء وعلى الحرص على
طلب العلم ويدعو له بالسداد والتوفيق فلنستمع إليه وهو يقول :

بنى تسوءني منك المعاصي فلا عمرت جلالك يا بنى
قيح ان اكون عصيت ربي وتقفو إثر والدك العصي
يمر المشتى كالبرق خطفا يترك حسرة الامد القصي
تزين بالحياء فليس وصف يزان به الفتى مثل الحيي
وجانب ما يقود اليه طبع يرى طبعنا على الثوب النقي
وكن بالعلم ذا نهم فاني اجزتك واستجرت بكل حي
والواقع ان هذه النصائح لم تكن من العبدري مجرد ذكر لساني عابر وانما هي
صورة من نفسه ونفحة من اخلاقه وسلوكه فهو لم يكن هين النفس ولا سريع
الانقياد الى الملاهية وانواع العبث ولم يكن حريصا على اكتساب المال عن طريق
التملق ولم تكن الدنيا شغله الشاغل فهو كان عالما بأحوالها واعيا بحقيقتها ولهذا
نراه يقول في قصيدة عرض له نظمها وهو في مدينة تلمسان : (23 مخ 26).

ولاحت لي الدنيا فابصرت عمرها ولو زيد اضعافا كحل عقال
وماعيشها الا كظلم غمامة وما ملكها إلا كطيف خيال
وهل بعد ان اسدى الي لطائفا بقصر عن تبيانهم مقالي
اهم بدنيا لا تساوي قلامه راضع مرتادا لنيل نوال
اما ذاك لي قصد الى الله صاعد وعلم سما لي فيه نحو كمال

وهو يردد هذه المعاني كثيرا في شعره ومن ذلك البيتان اللذان جاء بهما اثر ذكره لاحوال الزمان في تغير معالم القبروان وهما قوله : (64 مخ 70).

لا تظمن إلى حظ حظيت به ولا تقل باغترار صح لي وثبت فما التالى وان اعطت مقاديرها الا عدا المرء مهما استمكنت وثبت

فهو هنا استغل ما كان يضعه الموقع في اخبارات كتابه من قوله صح لي وثبت مصادقة على ما هو مكتوب ايظهر أن هذه المصادقة لا يمكن أن تصدق على حقيقة الدنيا فإنها مهما استمكنت وثبت وقضت على آمال من ظن ان الحياة سعادة دائمة وتلك عادته في استعمال المحسنات وفي الاهتمام بتجانس الالفاظ واستخدامها غير متعمد وغير ناب عن الاذواق. هذا وإننا لاندري سبب هذه النظرة التي تسبب عليه ازاء الحياة وما فيها من غدر وقساوة والغالب انها كانت ناتجة عن المواقف المعاكسة التي كان ياقاها من بعض حساده الذين رأوا فيه نبوغا متجاوز الحد. ولا حظوا فيه ذكاء خشنا سببه عن انفسهم من مضايقتهم فيما يرغبون فيه ولكنها سنة الحياة تقتضى ان كثرة الحساد تكون من اسباب الاستفادة من مواهب المحسودين ورحم الله ابا تمام الذى يقول :

واذا أراد الله نشر فضيلة طويت اتساح لها لسان حسود
املا استعمال النار فما حاورت ما كان يعرف مليب عرف العود

خامسا ابن بطوطة

703هـ — 779هـ

(1)

بنو مريـن من خلال رحلة ابن بطوطة*

من الضروري أن يرتبط كل مسلم في صلاته وفي حجه بمكة المكرمة، وهذا الارتباط اصبح من مقومات الشخصية الاسلامية وتركز في قلوب الذين آمنوا حتى اصبحوا يأتون إلى الكعبة راكبين ورجالا من كل فج عميق.

ولم تكن المواصلات سهلة، ومع ذلك كان يطوف بالكعبة في كل سنة عدد كبير من المسلمين، يأتون من أطراف الارض ويجتمعون في ذلك البلد الأمين الذي أشع منه نور الاسلام على الكون، فأصبح مرتبط قلوبهم، وموئل خائفهم، وملتجا مدينهم.

ومن بين هؤلاء جماعة كانت تخلد رحلاتها وتسجلها لمن بعدها فقد رحل من المغرب والاندلس إلى مكة عدد من العلماء كان لهم شأن كبير كابن جبير الاندلسي، والعبدي الحاحي⁽¹⁾ وابن بطوطة. إلا أن هذا الأخير استهواه السفر وحببت إليه المغامرات وأراد ان يطلع على العالم من ادناه إلى اقصاه، وان يقارن

(*) نشر بمجلة دعوة الحق العدد السابع السنة الخامسة أبريل 1962.

(1) نسبة إلى حاحة القبيلة المصمودية الشهيرة، اقرا عنه بحث الأستاذ عبد القادر زماعة بالعدد 2 — 4 من مجلة دعوة الحق السنة 5 وهاته النسبة قياسية الا ان الأستاذ محمد الفاسي يقول عنه : العبدي الحياحي لأنه ذكر أن النسبة إلى حاحة حيحي على غير قياس كما يتلفظ بها أهل البلاد انظر بحثه عن الرحالة المغاربة وآثارهم في مجلة دعوة الحق أيضا العدد 3 من السنة الثانية.

من حياة الدول المختلفة، وإن يجتمع بين فريضة الحج والاستمتاع بالذة الاستطلاع، فلم يرجع إلى بلاده إلا بعد سنوات طوال قضائها في متعة الاكتشاف رغم ما كان يلاقي فيها من عذاب ومحن.

ورغم رجوعه إلى المغرب فقد رحل مرة أخرى إلى الأندلس، ثم إلى السودان ومجاهل إفريقيا، وجمعت هاته الرحلات الثلاث في كتاب سمي بتحفة النظر في غرائب الأوصاف وعجائب الأسفار.

وأهم رحلات ابن بطوطة وأطولها هي الرحلة الأولى التي استمرت من يوم الخميس ثاني رجب سنة 725 هـ إلى يوم الجمعة من أواخر شعبان سنة 750 هـ. خمس وعشرون سنة قضائها في رحلته الأولى بين ربوع العالم، فشاهد فيها الخرائز، وتونس وطرابلس، ومصر، وسوريا، ولبنان، والعراق، وفلسطين، والهند، وبلاد فارس، وبلاد الهند والصين، وجزر أندونيسيا كجاوة ومالطة.

خرج فرياداً، ولكنه لم يعادر مسقط رأسه حتى استطاع أن يربط العلاقات بين دول الإسلام نظراً لقوة شخصيته، وحادثة ذكائه، وسعة ثقافته الإسلامية، وحاجته لخلقهم فأصبح بينهم مرموقاً بقدمه في مساوئهم وتحكمهم في قضاياهم. لم يترك ابن بطوطة من عادات وطباع شعائر الناس والعشرين فهو في مقتل العمر وفي عادات الناس وأخذه لم يركن إلى اللهو والعبث، ولم يستأثر بالدعة والجمعة بل طال حاجته الشوق إلى السفر لتحقيق رغبة في نفسه تدعوه لمشاهدة الأناسي المفاصل قال: «فجرت أمرى على هجم الاحباب من الاناث والذكور وفارقة، ومانى وفارقة الطول، المأكول، وكان الذي بقيت الحياة، فتجملت لبعدهما من اقدار، كل اقدار من الافاق، وصار».

وكانت مغادرتة اولدعة في أرام أبي سعيد عثمان بن يعقوب بن عبد الحم المريني الذي تولى الخلافة سنة 710 هـ، وهو في سنة 731 هـ.

كان هذا الرحالة ومجاهداً بين دول الإسلام فقصهم الجامعة في تاريخ المغرب، فهو ساجداً في وجهه، وإلى الله الموفق، وأعطاهما سلطان الأندلس على

مقاومة الاسبانيين، ولذلك كان لا يفتر عن ذكر محاسنهم، ولا يغفل عن نشر محامدهم.

ولما رجع إلى المغرب وجد على سرير الملك ابا عنان المريني الذي عمل على لم شتات المغرب العربي ونشر الثقافة العربية بين أجزاء البلاد، وكان من بين وزرائه أبو زيان بن ودرار الذي استأنس بابن بطوطة وأولع باخباره، ودافع عنه في كثير من المجالس حينما شاع الخبر بأنه يكذب في روايته ويبالغ في احاديثه ويقول مالا وجود له، فقد ذكر ابن خلدون انه كان يشك في اخبار ابن بطوطة نظراً لتواتر اللسنة بتكذيبه، ولكنه قال ان ابن ودرار حذرني من الانسياق إلى اقوال الناس لما في ذلك من التحكم، ونهاني ان استنكر شيئاً من أخبار الأمم مادمت لم أر بعيني ما يخالفه.

ولما أصبح ابن بطوطة يذيع مشاهداته وينشرها بين الخاصة والعامة، أمر أبو عنان كاتبه أبا عبد الله محمد ابن جزى بأن يضم اطراف ما يمليه هذا الرحالة في كتاب يكون جامعاً لفوائده مكملًا لمقاصده مع العمل على تنقيح الكلام وتهذيب معانيه.

قال ابن جزى: «ونقلت معاني كلام الشيخ أبي عبد الله⁽²⁾ بالفاظ موفية للمقاصد التي قصدها موضحة للمناحي التي اعتمدها، وربما اوردت لفظه على وضعه فلم اخل باصله ولا فرعه وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والاخبار ولم اتعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار. على أنه سلك في اسناد صحاحها اقوم المسالك. وخرج عن عهدة سائرهما بما يشعر من الألفاظ بذلك، وقيدت المشكل من اسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ليكون انفع في التصحيح والضبط، وشرحت ما امكنتني شرحه من الاسماء العجمية لأنها تلبس بعجمتها على الناس، ويخطيء في فك معناها معهود القياس».

وكانت هاته المقدمة بمثابة تصميم خاص تقيد ابن جزى به في كتابة الرحلة

(2) أنه عبد الله محمد بن بطوطة وكان يلقب في الشرق بشمس الدين وفي الهند بيدر الدين.

والترزم بالسير على خطته في حبكها الا اننا نحقق لنا ان تتساءل عن الاسباب التي دعت أنا عنان المربني ليصدر امره بكتابة الرحلة إلى كاتبه. اليس لابن بطوطة القدرة على كتابة رحلته بنفسه ؟

الظاهر ان سبب ذلك يرجع إلى امرين : اما أولهما فسياسي، وأما الثاني فأدبي. ونحن سنخصص جانبنا في هذا البحث عن الجانب السياسي فقط، وأما الجانب الأدبي فسنخصص له بحثاً آخر.

الجانب السياسي يرتبط بالغاية التي كان يتوخاها ابو عنان من نشر الرحلة، فإنه كان يريد ان يستغلها للدعاية له ولأعماله، وأن يجعلها وسيلة للمس بأعدائه والكشف عن مساوئهم، بحيث لا يقتصر ابن بطوطة على نشر الاخبار مجردة بل يضيف إليها في كل مناسبة ما يرفع به شأن بني مرين على العموم.

وإذا كان ابن بطوطة قد يوفق في هذا العمل بالنسبة إلى مرثياته العامة فهو ليس له الملم بكثير من الحوادث السياسية التي وقعت بالمغرب ايام غيبته الطويلة، انذاك كان من الضروري ان يضاف اليه شخص آخر تكون له دراية بالوقائع الداية ومعرفة بأحوال الدولة القائمة، وعلم بالسير العام الذي تسير عليه سياسة الدولة في الداخل والخارج، ولم نجد أبو عنان من كتابه من تجتمع فيه هذه الصفات مثل أبي عبد الله ابن جزي، لذلك أمره بجمع ما يملكه ابن بطوطة في كتاب يكون جامعاً لقوائمه مكملًا لما قصده.

ما قد عمل هذا الكاتب على تحقيق الغاية من اختياره، فكان لا يتوانى عن ذكر محاسن أبي عنان وغيره من ملوك بني مرين، ولا يقتصر في الحديث عنهم مهما أمكنه ذلك.

لما ذكر ابن بطوطة في رحلته الخصال الكريمة التي يتصف بها ملك العراق أبو سعيد بن تاج، قال ابن جزي : «كرم الله هذه الكنية الشريفة فما أعجب امرها في الكرم، وحسبك بمولانا بحر المكارم ورافع الجود الذي هو آية في الندى والفضل أمير المسلمين أبي سعيد بن مولانا قانع الكفار والأخذ للإسلام بالثار أمير المسلمين أبي يوسف قانس الله ارواحهم الكريمة. وأبقى الملك في عقبهم الطاهر

إلى يوم الدين»⁽³⁾.

ولما تعرض ابن بطوطة لذكر مآثر أبي الحسن في جبل الفتح، تعرض ابن جزي لمواقفه الحربية ولاسترجاع الجبل من يد الاسبان فقال : «ثم فتحه مولانا أبو الحسن رضوان الله عليه واسترجعه من ايدي الروم بعد تملكهم له عشرين سنة ونيفاً، وبعث إلى حصاره ولده الأمير الجليل أبا مالك، وأيده بالأموال الطائلة والعساكر الجرارة، وكان فتحه بعد حصار ستة أشهر وذلك في عام ثلاثة وثلاثين وسبعمائة، ولم يكن حينئذ على ما هو الآن عليه، فبنى به مولانا أبو الحسن رحمة الله عليه المآثر العظمى بأعلى الحصن، وكانت قبل ذلك برجاً صغيراً تهدم بأحجار المجانيق، فبناها مكانه، وبنى به دار الصناعة ولم يكن به دار صنعة، وبنى به السور الأعظم المحيط بالتربة الحمراء»⁽⁴⁾.

ولما تحدث ابن بطوطة عن فضل أبي عنان وشيمه الكريمة قال ابن جزي : «لم يزل الملوك الاقدمون تتفاخر بقتل الآساد وخزائم الأعداء، ومولانا أيده الله كان قتل الاسد عليه اهون من قتل الشاة على الاسد فإنه لما خرج الاسد على الجيش بوادي النجارين من المعمورة بحوز سلا وتحامته الابطال، وفرت امامه الفرسان والرجال، برز اليه مولانا أيده الله غير محتفل به ولا متهيّب منه، فطعنه بالرمح ما بين عينيه طعنة خمر بها صريعاً»⁽⁵⁾.

ثم قال : «لو ان عالماً ليس له شغل الا بالعلم ليلاً ونهاراً لم يصل إلى ادنى مراتب مولانا أيده الله في العلوم مع اشتغاله بأمور الامة، وتديره لسياسة الاقاليم النائية، ومباشرته من حال ملكه ما لم يباشره احد من الملوك، ونظره بنفسه في شكاية المظلومين، ومع ذلك كله فلا تقع بمجلسه الكريم مسألة علم في اي علم كان الا جلا مشكلها، وباحث في دقائقها واستخرج غوامضها، واستدرك على علماء مجلسه ما فاتهم من مغلفاتها».

(3) رحلة ابن بطوطة الطبعة الثانية الجزء الثاني صفحة 107.

(4) نفس الرحلة والجزء صفحة 184.

(5) نفس الرحلة والجزء صفحة 180.

وفي هذا التقرير من المبالغة ما لا يخفى.

وليس اظهر موقف ابن حزم من بنى مرين في الرحلة معاه سليبة موقف ابن بطوطة، فإن هذا الأخير ايضا استطاع ان يفهم بواجبه نحوهم وان يصور اعمالهم تصويرا مشوها، فقد ذكر بعد خروجه من المغرب ومرووره بالجزائر أن احد المسافرين قد توفي وترك ثلاثة آلاف دينار من الذهب، وأوصى بها رجلا ليوصلها إلى ورثته بتونس، ولكن والي بجاية علم بذلك فانتزعها من الوصي واستبد بها دون اربابها، قال ابن بطوطة : «وهذا أول ما شاهدته من ظلم عمال الموحدين وولاتهم».

ان التحدث عن ظلم الموحدين انما هو اشارة إلى مشروعية الاعمال التي قام بها بنو مرين ضد الدولة الحفصية بتونس، فاقد توجه أبو الحسن المريني إلى تونس وازال الحفصيين من الحكم واستقر بها، الا انه وجد معارضة كبيرة من بعض العرب فقاوموه مقاومة شديدة ادت إلى حصاره بالقيروان في سنة 749هـ، ولقد اتفق هؤلاء العرب على تولية احد الموحدين عليهم، واستطاعوا ان يستميلوا اليهم رجلا كان في جانب أبي الحسن هـ أبو عبد الله محمد بن تافرجين ففر معهم واختل معهم، ثم اد احدث ما لا بد أن فر إلى الاسكندرية حيثما اضطرب أمر الموحدين.

وما وصل ابن بطوطة إلى تونس ذكر انه اتصل بالملك أبي الحسن المريني وكان من الاموال التي وجهها إليه الأمير سؤاله عن ابن تيفراجين، قال ابن بطوطة : «فأجبت المشور الكريم فقلت يا مولانا أبي الحسن رضي الله عنه، وأمرني بالعودة ففعلت، وسألتني عن ابن تيفراجين فأخبرته عما فعلت المغاربة معه وادارتهم قتله بالاسكندرية، وما ألقى من اذاتهم انتصارا منهم لمولانا أبي الحسن رضي الله عنه».

ان ابن بطوطة هنا أيضا يظهر تعاطف المغاربة بملكهم أبي الحسن رغم وجودهم في خارج المداخلة لأنهم حاولوا قتل رجل علموا بخيائته الدائم.

ولا شك ان تعرض ابن بطوطة لاس تيفراجين وتجاهله عن كراهة المغاربة ان يرجع إلى الدول العظمى الذي اعلمه هذا الرجل في تاريخ بني حفص، والتخوفات

العظيمة التي كانت تنتاب ملوك بني مرين منه، لأنهم كانوا يعرفون قوة دهائه وكثرة حيله فهو الذي كان قد اثار حربا داخلية في تونس واستطاع الفرار بعد إذكائها إلى المغرب الأقصى، وهو الذي استطاع في أيام لجوئه بالمغرب ان يزين لأبي الحسن غزو تونس والقضاء على بني حفص، مؤملا من ذلك ان يفوض اليه الملك المريني امر تونس بعد انتصاره، فلما لم يبلغ هدفه قلب ظهر المجن، وازور عن أبي الحسن واتصل باعدائه وترغم الثورة ضده، حتى اذا خشي الفشل فر إلى الاسكندرية وطاف بالشرق ينشر الدعاية لنفسه وينتظر الفرصة للانقضاض على أبي الحسن مرة أخرى، ولذلك اهتم هذا الأخير بفراره، وعمل الوسائل على معرفة اخباره فلم يتصل بابن بطوطة حتى سأله عنه، ولكنه طمأنه على الأقل بموقف المغاربة منه.

والحقيقة ان تخوفات أبي الحسن كانت صائبة فلم يلبث ابن تيفراجين ان رجع إلى تونس في ثامن عشر جمادى الاولى من سنة 751هـ، وقام بانقلاب خطير في الدولة الحفصية حيث ولى على الملك ابا اسحق ابراهيم ابن المولى ابي بكر وهو يومئذ قد ناهز الحلم⁽⁶⁾، وتحقق لابن تيفراجين ما أراد واصبح شأنه في تونس كشأن المنصور بن ابي عامر بالاندلس عند نهاية الامويين بها، فقام بتدبير امور الدولة وكان له في ذلك شأن عظيم، ولذلك يقول لسان الدين بن الخطيب عند تحدثه عن ابي الحسن المريني ونهايته بتونس ورجاع الدولة الحفصية بها : «ثم ضم نثرهم بعد نكبتهم وخروجه عن وطنهم بابراهيم بن أبي بكر عضد امره وجبر دعوتهم به شيخ جماعتهم وفخر اوليائهم المجتمع على اصاله دهائه وصحة تمييزه واعتدال سيرته ابو محمد بن تيفراجين»⁽⁷⁾.

هذا ولم يغفل ابن بطوطة حين توجه إلى الاندلس الاسباب التي دعتة إلى ذلك قال : «فأردت ان يكون لي حظ من الجهاد والرباط فركبت البحر من سبتة

(6) الأدلة البينة الواردة عن مفاخر الدولة الحفصية لمشيخ أحمد الشماخ، الفه في أواخر 861هـ وعلق عليه الأستاذ عثمان الكعاك، طبع بتونس سنة 1936م صفحة 129.

(7) اللوحة البدرية في الدولة الصربية لسان الدين بن الخطيب طبعة سنة 1347هـ صفحة 95.

في شطبي لأهل أصيلا فوصلت إلى بلاد الاندلس حرسها الله تعالى، حيث الأجر
 • وفهم الساكن والثواب مذكور للمقيم والظاعن، وكان ذلك اثر موت طاغية
 الروم الفونسو وحصاره الحبل عشرة اشهر وظنه انه يستولى على ما بقي من بلاد
 الاندلس المسلمة، فأخذه الله من حيث لم يحتسب ومات بالوباء الذي كان أشد
 الناس خوفا منه⁽⁸⁾.

إن تحادثه عن حصار الاسبانين لجبل الفتح مدة عشرة اشهر دون ان يستطيعوا
 التغلب عليه لبدل على ما كان لابي عنان من العناية بحماية الدولة من الاعداء
 ومقاومة كل من يحاول الاستيلاء على بعض مراكزها والاستيلاء في ذلك، ولقد
 ذكر ابن حزم في هذه المناسبة بان ابا عنان كان يهيء العدة في أيام السلم حتى
 لا يخول لمن تسول له نفسه الحرب ان ينتصر قال : «ومما شاع من افعال مولانا
 أبيه الله في الجهاد انشاؤه الاحقان بجميع السواحل، واستكثاره من عدد البحر
 • هذا في زمن الصلح والمهادنة، اعدادا لايام الغزاة، واخذًا بالحزم في قطع اطماع
 الكفار، وأكد ذلك بتوجهه أبيه الله بنفسه إلى جبال جاناته في العام الفارط ليباشر
 قلاع المشرك الانشاء، ويظهر قدر ماله في ذلك من الاعتناء، ويتولى بذاته اعمال
 الجهاد من حيا ثواب الله تعالى وموفقنا بحسن الجزاء⁽⁹⁾.

• من اهم ما اهتم به ابن بطوطة في رحلته اظهار عناية بني مرين بالعلم
 واهتمامهم بشؤون الثقافة والعمران لأنه يعلم ان هذا الجانب له اثر عظيم في الرفع
 من قوتهم وتخليد مجدهم فلقد تحدث عن أبي عنان فقال : «واما اشتغاله بالعلم
 فها هو اياه الله تعالى يعقد مجالس العلم في كل يوم بعد صلاة الصبح ويحضر
 اذات اعلام الفقهاء، ونجباء الطلبة بمسجد قصره الكريم، فيقرأ بين يديه تفسير
 القرآن وحديث المصطفى ﷺ وفروع مذهب مالك رضي الله عنه، وكتب
 المتصوفة، وفي كل عالم منها له القادح المعلى، يجلو مشكلاته بنور فهمه، ويلقي
 بكلمة الرأفة من حفظه، وهذا شأن الامة المهتدين، والخلفاء الراشدين، ولم أر

(8) راجع ابن بطوطة الجزء الثاني صفحة 183 نفس الطبعة.

(9) نفس الجزء ص 183.

من ملوك الدنيا من بلغت عنايته بالعلم إلى هذه النهاية⁽¹⁰⁾.

ولما تحدث عن أبي الحسن بتونس ذكر أن كان بمجلسه عدد من العلماء من
 بينهم عالمان مغربيان هما الامام ابو عبد الله السطبي، والامام ابو عبد الله محمد
 ابن الصباغ، وعالمان تونسيان هما قاضيها أبو علي عمر بن عبد الرفيق، وأبو عبد
 الله بن هرون⁽¹¹⁾.

ان وجود العلماء بمجلس الملك دليل على اهتمامهم واسترشاده بأرائهم، ولقد
 سجل التاريخ بان ابا الحسن كان يشجع العلم حقيقة، وكان لا يسافر الا والعلماء
 بجانبه ولقد ذكر الاستاذ عثمان الكعاك عند التحدث عن أبي الحسن في تونس
 قوله : «ومن غريب ما اتفق للسلطان أبي الحسن انه اصطحب إلى افريقية اكابر
 العلماء مثل ما فعل نابليون في زحفه على مصر».

وعليه فإن ملاحظة ابن بطوطة في وصف مجلس ابي الحسن بأنه كان به جماعة
 من العلماء تصور اهتمام هذا الملك بهم سواء كانوا ممن استصحبهم معه من المغرب
 أو من العلماء التونسيين الاصليين.

ولم يقتصر ابن بطوطة على ذكر الاهتمام العلمي بل تحدث عن العمران العام
 الذي خلفه المرينيون فوصف آثار ابي الحسن بجبل طارق، وتحدث عن المدرسة
 التي بناها ابو عنان بحضرة فاس فقال : «ومدارس خراسان والعراق ودمشق
 وبغداد ومصر وان بلغت الغاية من الاتقان والحسن فكلها تقصر عن المدرسة
 التي عمرها مولانا امير المؤمنين المتوكل على الله، المجاهد في سبيل الله، عالم الملوك،
 واسطة عقد الخلفاء العادلين ابو عنان وصل الله سعده، ونصر جنده، وهي التي
 عند القصبة من حضرة فاس حرسها الله تعالى فإنها لا نظير لها سعة وارتفاعا،
 ونقش الجص بها لا قدرة لأهل المشرق عليه⁽¹²⁾.

وكأنني بالقارىء بعد هذا العرض العام قد عرف آثار بني مرين في الحضارة

(10) نفس المصدر صفحة 183.

(11) نفس المصدر صفحة 178.

(12) نفس الرحلة — الجزء الأول — ص 252.

المغربية واطلع على بعض جوانبها من خلال رحلة ابن بطوطة الا انه يمكن له أن يستفهم عن وجود ماكن في آن واحد ولدولة واحدة احدهما بتونس، والآخر بالمغرب، بمدح كلاهما وتذكر مآثرهما بكل اجلال حتى لا يشعر القارىء بأي خلاف كان مع جودا بينهما فهذا ابو الحسن بتونس، وهذا ولده ابو عنان بالمغرب الاقصى وكلاهما اتى عليه ابن بطوطة وابن جزى معا، فهل من المعقول ذلك ؟ الواقع التاريخي ثبت الخلاف لأن ابا الحسن بعد استقراره بتونس وقعت بينه وبين الحفصيين حروب كاد يغلب في بعضها، فقتل من جنوده عداد كبير حتى شاع الخبر بهزيمته، ونقات جماعة من بني مرين وبني عبد الواد الى ابي عنان بأن اباه كان احاد ضحايا المزعومة فلم يسعه الا ان يضم شأن البلاد، وان يعلن البيعة لنفسه ماكن بعد مرور الأيام ظهرت له الحقيقة وعلم ان أباه مازال بقيد الحياة.

هذه مشكلة عظمى حدثت لأبي عنان فهل من المصلحة ان يتنازل عن الملك لأسه ؟ ام يحب عليه أن يستمر في ولايته ويلزم اباه بالتخلي عن العرش ؟ ان الشعب اصبح مرتبطا به، وانه يخشى على شؤون الدولة اذا ما تنازل عن الحكم، لأن أباه فقد تلك الهبة التي كان يتمتع بها، وأخيرا رأى من المصلحة استبقاء الحكم رغم ما سجدت عن ذلك من الأحداث وارسل الجنود لحماية الحدود والقضاء على زحف أبيه لكن شاء القادر ان يعبر ابو الحسن البحر وان يصاب الزمابع، وان يصل مع فئة قابلة من جنده إلى المغرب وان يحارب ابنه وشاء القادر ان تكون النتيجة عليه فيقتل باحواز مراكش، بل يذكر بعض المؤرخين بأنه انتحر حزنا على ما وقع، وأنه قبل الانتحار أرسل رسالة إلى ولده أبي عنان يطلب منه أن يقوم له من بني عبد الواد بتامسان ويذكر الشماخ كيفية الانتحار فيقول : «فقدت نفسي في الفراعسة، وترك دمه يسيل حتى مات في عشر صفر عام اثنين وخمسين وسبعمائة»

وبعد موته تولى ابنه دفنه واقام له الخنازرة، ولم يترك الالسنه تتحدث عن مقتل ابنه لأنه كان لا يولد عن ذلك ولم يكن له بد من العمل على نشر بعض الاسباب التي دعت إلى مفاته ابنه وتسان ذلك، خصوصا في اراضى السودان التي كانت صلة وأبي الحسن ارتباطا متنا، فافاد كانت السفارات متبادلة بين مالى والمغرب،

وكان السفير المالى في المغرب على عهد أبي الحسن هو الحاج موسى الونجراتي، ولما خشي ابو عنان من افساد العلاقة بينه وبين السودان ارسل ابن بطوطة ليقوم بذلك وليظهر فضل ابي عنان والترحم على ابي الحسن رغم أن نهايته كانت على يده، وحضر ابن بطوطة في مالى حفلة اقيمت لتأبين الملك الراحل حضرها سلطان مالى والامراء والفقهاء والقاضي والخطيب، ثم ذهب بعد ذلك إلى تكدا ليقوم بنفس العمل ولكنه جاءت الاوامر السلطانية بالرجوع إلى فاس فلبى الطلب بسرعة قال : «فلما سالت إلى تكدا وصل غلام اخراج محمد بن سعيد السجلماسي بأمر مولانا امير المؤمنين زناصر الدين المتوكل على رب العالمين آمرا لي بالوصول إلى حضرته العلية وامثلته على الفور... وخرجت من تكدا يوم الخميس الحادي عشر من شعبان سنة 754هـ في رفقة كبيرة فيهم جعفر التواتي وهو من الفضلاء». وان المطلع على هذا النص سيقدر معي ان الرحلة السودانية لم يقم بها ابن بطوطة الا بأمر من ابي عنان، وانها كانت مقصودة للدعاية له لأن الأمر بالايب يستلزم الامر بالذهاب.

ولما رجع ابن بطوطة إلى فاس ارتبط بالخدمة مع الدولة المرينية واستمر في ذلك إلى ان توفي رحمه الله سنة 779هـ موافق 1377م.

(2)

ابن جزى كاتب رحلة ابن بطوطة

لا يابق بالذين يكتبون عن رحلة ابن بطوطة ان يهملوا الحديث عن كاتبها الى عبد الله بن جزى الاندلسي لأن اهمال الحديث عنه يكون مضية لعمل جليل قام به، ومجرا لتعاون أدبي صادق كان موجودا بين المغرب والاندلس في عهد المرينيين.

فابن جزى هذا هو الذي طبع رحلة ابن بطوطة بطابع الأدب في كثير من مصادره، وحملها بعيدة عن الإسفاف في التعبير، والضعف في التصوير، لأنه كان ممتاز بسعة ثقافته وحسن ترميحه للمعاني بالفاظ بديعة وجمل رفيعة لا تعقيد فيها ولا غموض، وهو الذي بفضلته أصبحت هاته الرحلة نموذجاً أدبياً خالداً يصور عصرنا من عصور الازدهار المغربي في العلم والأدب، لأنه استغل في تأليفها كل طاقاته الأدبية حتى اكتسبت بفضلها الخلود وذلك امر طبيعي، فالأدباء هم أقوى على تخليد المراتب والصور من غيرهم، وهم أقدر على التعبير عن المعاني بأساليب حذارة تستهوي القارئ، وتستميلهم إلى الاستزادة من الاستطلاع.

وحسب ان رحلة ابن بطوطة كانت تسجل مشاهدات مختلفة، ومرئيات متعددة، وتحدثت عن آثار ملوك ودول وتصف مسالك وممالك، وتعبير عن الحياة العامة، فإنه كان من الضروري ان يستعان في التعبير عن هاته الرحلة بأديب له القدرة على التصوير بجعل من الحوادث صورا ناطقة تشوق القارئ إلى مشاهدة تلك الأماكن نفسها.

وإذا كانت هاته الأسماطة ضرورية، لأن ابن بطوطة لم يكن أدبياً وإنما كان رجلاً فقيهاً، وهو بدوره يعتبر ذلك فقد خيره يوماً ملك الهند بين الوزارة،

(*) انظر مجلة دعوة الحق العدد 10 السنة 5 يوليو 1962.

والكتابة، والقضاء، والشيخة، فقال: «أما الوزارة والكتابة فليست شغلي وأما القضاء والشيخة فشغلي وشغل آبائي»⁽¹³⁾ وإنما فضل القضاء على الوزارة والكتابة لأنه يعرف قدرته في الفقه الاسلامي ويعلم ان هاتين الوظيفتين تحتاجان إلى متانة في الأسلوب وعلم بالادب.

والحقيقة ان أسلوب ابن بطوطة كان ضعيفاً ويظهر ذلك في بعض الفصول التي لم تهذب وفي بعض الاشعار التي نظمها وذكرها في رحلته، فاسمعه مثلاً يمدح ملك الهند أبا المجاهد محمد بن تغلق⁽¹⁴⁾.

السيك امير المؤمنين الميجلا اتينا نجد السير نخوك في الفلا
فجئت محلا من علائك زائرا ومغناك كهف للزيارة اهلا
فلو ان فوق الشمس للمجد رتبة لكنت لاعلاها اماما وموئلا
فانت الامام الماخذ الاوحد الذي سجايه حتما ان يقول ويفعلا
ولي حاجة من فيض جودك ارتجي قضاه وقصدي عند مجدك سهلا
الذكرها ام قد كفاني حباؤكم فإن حباكم ذكره كان اجملا
فعجل لمن وافى محلك زائرا قضا دينه ان الغريم تعجلا
فهذا الشعر اقرب الى المنظومات الفنية منه إلى الادب.

وليس يعتبر ضعف الأسلوب الادبي عند ابن بطوطة تنقيصاً لقدرته العلمية فإننا اذا استقرينا حياته في رحلته نجده قد كان مولعاً بالفقه والحديث والتصوف، حريصاً على اكتساب المعرفة، لا يزور مدينة الا ذكر علماءها وفقهاءها وصلحاءها واساتذته بها، فهو قد سمع في دمشق صحيح البخاري واجازه بها عدد من العلماء والعالمات، كما سمع ببغداد مسند الدارمي، واتصل بعدد كبير من العلماء بمكة وغيرها من المدن زيادة على انه لم يخرج من المغرب الا بعد ان درس القرآن وكتب الفقه المالكي بدليل توليه القضاء بمجرد وصوله الى تونس حين ابتداء الرحلة،

(13) رحلة ابن بطوطة طبع سنة 1322 هـ الجزء الثاني صفحة 81.

(14) نفس المصدر صفحة 3.

واما كان له الملم بسر القضاء نظرا لاهتمام أسرته بذلك، فقد حكى كما تقدم ان القضاء شغله مشغلا آناءه، فأُسيرة ابن بطوطة يمكن ان نعتبرها اسيرة القضاء وقد ذكر هو بنفسه حين زيارة مدينة رندة بالاندلس انه زار قاضيها وهو ابن عمه الفقيه ابو القاسم محمد بن يحيى ابن بطوطة.

فان بطوطة اذن كانت دراسته الاسلامية مقتصرة على الجانب العلمي ولم تكن مزججة بالادب مما جعل منهجه في الكتابة بعيدا عن منهج الادباء، وهذا هو السبب الأدبي الذي دعا أبا عنان إلى إصدار امره لابن جزى بكتابة الرحلة، فقد قامت في بحث سابق ان إصدار الأمر يرجع إلى سببين : اما الأول فسياسي وقد بينت ذلك عند الحديث عن بنى مرين من خلال رحلة ابن بطوطة، واما السبب الثاني فادبي محض يرجع إلى هلهلة اسلوب ابن بطوطة وإلى القوة الأدبية التي حظى بها ابن جزى.

وكأنى والقارىء بعد تتبع مجرى الحديث عن هذا الارتباط الموجود بين ابن جزى ورحلة ابن بطوطة سيئال عن ابن جزى هذا، وعن قدرته الأدبية التي كان مصرفا بها، وعن مدى تأثيره في تدوين الرحلة.

اما ابن جزى فمعه ابو عبد الله بن أبى القاسم محمد بن احمد الكلبي الذي يرجع نسبه إلى بيت بنى جزى الشهير بالمغرب والاندلس. ولد سنة 721 هـ بمدينة غرناطة مقر الدولة النصرية آنذاك وعصارة حضارة العرب بالاندلس، ومجمع الأدباء ومراكز الثقافة والعرفان، فنشأ وترى في احضانها وافاد من نشاطها العلمي، وامانه على ذلك وجود أسرته التي كانت مولعة بالادب ولوعا عظيمًا، ومهتمة بالثقافة الاسلامية اهتماما بالغًا، ويكفيك دليلا على ذلك ان اياه هو ابو القاسم محمد بن احمد بن جزى الكلبي الذي اشتهر في غرناطة وتولى الخطابة بمسجدها الأعظم على حائثة سنة 741 هـ والى كتب متعددة في الفقه والاصول والقراءات، وهو صاحب كتاب الفوائد الفقهية الشهير مات شهيدا بجزيرة طريف سنة 741 هـ.

ولم رأنا العام عن أبيه فقط فقد كان له أخوان مشتهران في عالم الادب والشعر اما احدهما فهو أبو بكر احمد الذي كانت له مشاركة في كثير من العلوم وهو الذي صنف اعمال فريدة امرىء الصنن تصديرا باديعا فيقول :

اقول لعزمي او لصالح اعمالي (الا عم صباحا أيها الطفل البالي)
اما واعظي شيب سما فوق لمتي (سمو حباب الماء حالا على حال)
انار به ليل الشباب كأنه (مصاييح رهبان تشب لقفال)
نهاني عن غي وقال منها (الست ترى السمار والناس أحوالي)
يقولون غيره لتتعم برهة (وهل يعمن من كان في العصر الحالي)
اغالط دهرى وهو يعلم انني (كبرت والا يحسن اللهو امثالي)

الى نهاية هاته القصيدة التي أرى من واجب القراء ان يرجعوا إلى اصولها ليدرسوها⁽¹⁵⁾، واما اخوه الثاني فهو أبو محمد عبد الله بن جزى الذي يقول :

لقد قطعت قلبي يا خليلي بهجر طال منك على العليل
ولكن ما عجيب منك هذا إذ التقطيع من شان الخليل

ومما لا ريب فيه أن هذا الاطار العلمي والأدبي قد اثر فيه وصهره وجعله يسير على نسق اهله في النثر والشعر نبرع في الصناعتين، وتصدر لقرض الشعر يمدح به ملوك بني الأحمر النصريين خصوصا سابع ملوكهم ابا الحجاج يوسف بن اسماعيل، ولكن علاقته بهاته الدولة قد انفصمت بسبب الاهانة التي مني بها من لدن أبي الحجاج فقد ضربه سياط، لا لذنب اقترفه، ولا لمخالفة ظهرت منه، وإنما ليطمئن بعد ذلك إلى محبته اذا ما استمر على الاتصال به بعد هذا الامتحان، ولكن ليس من المعقول ان يرضى ابن جزى بهذه الاهانة العظمى وهو الذي رباه أبوه على الأنفة وعلمه التضحية وحجب اليه شرف النفس، فرحل من غرناطة وأقبل على فاس تلك المدينة التي كانت تضم حينذاك اشهر العلماء وترحب بهم من كل جانب، فإن ملوكها المرينيين كانوا يعملون جهد امكانهم على نشر الثقافة واحيائها، ولذلك ازدهر الادب المغربي حينذاك لأنه اصبح متصلا بالأدب الاندلسي وتظاهر بعضه ببعض، واصبح الأدباء يعملون من أجل تحقيق غاية هاته

(15) نفح الطيب للمقرى الجزء الثامن من الطبعة الجديدة التي حققها وعلق عليها الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد صفحة 32 — وكتاب ازهار الرياض نفس المؤلف مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الجزء الثالث صفحة 182.

الدولة المهتمة بهم والعاكفة على حماية الثقافة من الانهيار خصوصا بعدما أصبحت الأرض الاندلسية مهددة من قبل الاسبانين ومشرفة على الهلاك والانقراض بسبب ظلم النصريين بني الذين الأحمر كانوا يتآمرون على المصالح العليا للمسلمين ويؤازرون الدولة الاسبانية احيانا خوفا من سلطة المرينيين، وبذلك كانوا ينتحرون ويقضون على ما تبقى من الدولة الاسلامية بالاندلس وهذا هو السبب الذي جعل نهاية الاندلس تكون في عهدهم وعلى يدهم.

فبنو الأحمر كانوا يستهترون بالحكم ويتناسون واجبههم كملوك للمسلمين، والا كيف يبيع ملك لنفسه ان يقوم بضرب رجل عالم اديب ليطمئن إلى اخلاصه اذا ما استمر على الاتصال به بعد هاته الإهانة، انها مجازفة بالقيم الروحية وبالكرامة العلمية، ولكن المغرب قد هيا نفسه ليكون ملجأ لهؤلاء العلماء ويقدم إليهم المناصب الكبرى في الولاية، ولذلك وجد ابن جزى حين فراره من أبي الحجاج يوسف بن اسماعيل في أبي عنان خير خلف، فوله كتابة الدولة، ومن المعلوم ان وظيفة الكتابة كانت من اهم الوظائف التي لا تسند الا لذوي الكفاءة العظمى في كثير من المواد العامة، ولا يرشح اليها الا الأدباء حتى أصبحت الكتابة تحتاج إلى نظام خاص وإلى مقاربات سجلها عدد من المؤلفين في كتبهم، وخير مثال لذلك كتاب (صحيح الأعمش في كتابة الإنشاء الملققشندي).

والا وجد ابن جزى من أبي عنان حسن الاستقبال طابت نفسه إليه، وشجعت قريحته، وأصبح شاعرا من شعرائه يمدحه في كل المناسبات ويبدع في المديح.

ولا رأس ان نورد هنا قصيدة من قصائده يمدح بها ابا عنان المريني لنعرف مقدرة على التعبير، وقوته في التصوير وولعه بالجناس واعتناؤه بالبديع شأن معاصره قال :

ابن قاضي المعينة الصير ناكث عن غزال في عقدة السحر نافث
اضرم النار في فسؤادي وولي قائلا لا تخف فاني عابث
... إلى ... مفاتيحه سسهم ثم قال اصطبر لثان وثالث
لم عاقل إلى داخل نفسه كان تعذله على الحب ساعث

ويمين أليتها بالستلي
جير الله صدع قلب عميد
فهو يهفو إلى البروق ويروي
سليته الاشجان الا بقايا
وبكاء على عهود مواض
لست وحدي اشكو بلية وجدي
يا مضيع العهود والله يعفو
غرني منك والجمال غرور
مقل يقتسمن اعشار قلبي
كيف غيرت بانتزاحك حالي
فرط حبي وفرط بخلك آلي
ونبدى فارس وحسبك ردا
ملك البأس والندى فهو بالسيه
محرز المجد والثناء فهذا
أوطأ الشهب رجله وترق
فدرار تسري وما لحقته
وله المقربات لا بل هي العقد
مطلعات من كل نعل هلالا
ان ترافعن فالجبال الرواسي
والمواضي كأنها قد اعيرت
هي نار محرقات الاعادي
فيردن الوغى ذكورا عطاشا
من معانيه قد رأينا عياناً
خلق كالنسيم مر سحيرا
في سبيل الاله يقضي ويديني
شرف الملك منه سام وحام

فقضى حسنه باني حاث
صدعت شمله صروف الحوادث
عن نسيم الصبا ضعيف الاحاث
من أمان جبالهن رثاث
ملأت صدره هموما حداث
إن داء الغرام ليس بحادث
عنك أني ارتضيت خطة ناكث؟
وظبا اللحظ في القلوب عواث
بالرضا مني اقتسام الموارث
وتغيرت لي ولست بخارث؟
أن عينيك بالفتور نوافث
قول من قال سد باب البواث
ف وبالسبب عاث أو غاث
سائر في الورى وذلك لاث
صاعدا في سموه غير ماكت
ونجوم خلف القصور لوابث
بان من فوقها الليوث الدلاث
فلهذا تجلو دجى كل حادث
او تسابقن فالغيوث الخثاث
حدة الذهن منه عند المباحث
وهي ماء مطهرات الخبائث
ثم يصدرن ناهلات طوامث
كل فضل ينصه من بحاث
بالازاهير في البطاح الدماث
ويوالي في ذاته ويناكث
فقدته سام وحام ويافث

هاكها من ذات فكري بكرا ليس يسمو لها من الناس طامث
ذات افظ لا يعتبره احتلال .. معان لا تتحبها المباحث
نعماء القريض أهدوا بقاسا كنت دون الوري لمن الوارث
من أراد انتقادها فهي هدى عرضة البحث فليكن جد باحث

ان هذه القصيدة تظهر منهج ابن جزي في شعره، فهو جزل الالفاظ متين
العمارة قوى الخيال يعتمد على التزيين والصنعة في كثير من أبياته، ويتصرف في
انواع البديع من جناس وطباق ومقابلة، ويسير على نهج القدماء في حسن المطالع
وحسن النخلص وحسن الخاتمة، لذلك نراه ابتداء قصيدته بالغزل وصور في مقدمتها
عذت المحبوب بقلبه وكيف أفقده المقاومة لأنه أصيب بسهام من مقلتيه حتى اذا
أراد ان يسلم عنه وجد من حسنه ما يدعوه إلى الخنث.

وعن آليتها بالنسبة إلى فقضى حسنه ناني حانث
وفي هاته المقامة نأخذ إلى حكم القضاء ويعترف بأنه ليس وحيدا فيما يقاسيه
ويستغل في التعبير عن ذلك بعض ألوان البديع فيقول :

أنا وحدي أشكوه دلة وحدي ان داء العظام السوس يحدث
حتى اذا انتهت من الغزل نخلص إلى المادح بقوله :

... وحدي فليس وحدي ... من قال ... باب البواعث
وفي هذا النخلص يظهر المادح الذي نبحث الشاعر على التعميم بشعره وتحرك
فيه حلاوة المعالجة فصرحها أياها ناطقة بما يكنه في الفؤاد.

ان هاته المادح نرجع إلى صفتين للمعتين : اما الأولى فالكرم وقديما قالوا :
اللهي تفتح الأنهار واما الثانية فالجمل الى شاعرا يفيض شعرا لأنه يستمتع بالعاملين
... فأنه ... من الكرم وعشيقه منيع الجمال ولذلك انطلق لسانه بالشعر،
ورجع إلى الناس قائلوا ان نواعث الشعر قد حجت من العجود ... قال ابن الصبانغ
الحفيلي ... على هذا ... ما الذي نخلصه للمادح ... فإنه أشار إلى

(16) في هذا الجزء من الجزء 45

قول الشاعر رادا عليه بالتبكيث ومعقبا عليه بالتعنيت :

قالوا تركت الشعر قلت ضرورة باب السماحة والملاحاة مغلق
مات الكرام فلا كريم يرتجى منه النوال ولا مليح يعشق
واستمر في مدح الملك بعد ذلك وهنا اظهر فنه المعهود واصبح في شعره شبيها
بأي تمام الذي كان لا يصوغ الشعر الا بعد التزين بالمحسنات اللفظية والمعنوية،
الا ترى الى قوله :

ملك الباس والندی فهو بالسيب سيف وبالسيب عاثث أو غاثث
انه في هذا البيت اتى بمقابلة بين صفتين يمتاز بهما أبو عنان وتعمد في التعبير
عنهما جناساً بين السيف والسيب وبين كونه عاثثا أو غاثثا. ثم سما شعره حين
قال في وصف الملك :

محرز المجد والثناء فهذا سائر في الوري وذلك لايت
ان القاريء يشعر في هذا البيت بقوة شعرية استطاع بها ابن جزي ان يعبر
عن هذا المعنى الطريف بهذا النوع من الانجاز، انه ليس هناك في المدح للملوك
اعظم من مجد لايت لا يفنى ولا يزول، ومن ثناء سائر في الوري تتناقله الاجيال
وتتحدث عنه الالسنه لا يحذ بصقع ولا توقفه الحدود.

ولقد احسن شاعرنا حينما كان يصف الخيل والفرسان والسيوف، وهو حينما
أراد ان يعبر عن حدة هاته شبيها بحدة ذهن أبي عنان، وبذلك شبه المحسوسات
بالمعاني اعتبارا منه بشهرة ذكاء أبي عنان في كل مكان.

والمواضي كأنها قد اعيرت حدة الذهن منه عند المباحث
ولقد عبر عن الشدة التي تهوي بها السيوف على رؤوس الاعادي بأنها تتقدم
إلى الوغى وكنها الذكور العطاش ولكنها ما تلبث ان تنهل من دماء الاعداء فتعود
وكانها النساء الطوامث.

فيردن الوغى ذكورا عطاشا ثم يصدرن ناهلات طوامث
وفي الخاتمة قدم القصيدة وهو مطمئن اليها راض عن صنعها لأنه يعتبر نفسه
اشعر اهل زمانه لايدانيه احد من الشعراء :

زعماء القسريين ابقوا بقايا كنت دون الوري لمن الوارث
ثم تحدى النقاد الذين يحاولون ان يستصغروا شعره أو يستضعفوا قصيدته
فقال :

من اراد انتقادها فهي هذي عرضة البحث فليكن جد باحث
ان هاته الثقة التي كان يوليها ابن جزي لنفسه تستمد حصانتها من ثقافته الذاتية
ومن مركزه الاجتماعي، ومن قدرته على الإفصاح عن عواطفه بكل دقة واتقان.
وانما قدمت للقراء هاته القصيدة ليطلعوا على جانب من جوانب العبقرية في
شخصية ابن جزي بالنسبة الى الشعر، واما بالنسبة الى النثر فقد كان مشتهرا به
ايضا ولذلك التجأ إليه ابو عنان المريني حينما اراد ان يختار كاتباً لرحلة ابن بطوطة.
وابن جزي في نثره ينحو منحى ادباء عصره في الاعتماد على السجع في كثير
من منتجاته، الا اننا نراه في الرحلة لم يعتمد ذلك إلا في المقدمة والخاتمة، واما
غالب الرحلة فقد ألفها بنثر مرسل لا تكلف فيه ولا تعمد ولذلك يعتبر نثره
في الرحلة أحسن بكثير منه في غيرها لخلوه من التصنع وبعده عن الاسفاف،
والقراء مقدمة رسالة كتبها إلى أبي عنان المريني يهنئه فيها بابلال ولده وولي
عهداه أبي ريان من مرضه، وفيها ورى بكثير من الكتب حتى اصبحت الرسالة
وكأنها لائحة خزائن عامة.

ماذا عسى ادب الكتاب يوضح من خصال مجدك وهو الزاهر الزاهي
وما الفصيح تكتليات موعها كاف فيأتي بإنباء وإنباء
أبقى الله تعالى مولانا الخليفة ولسعاده القدر المعلى، وزاهر كماله التاج المحلى
تجلى من حلاه نزهة الناظر، ويتضح بهده القصد الامم، ولازالت مقدمات النصر
اه مسبوطة، ومعونة السعد بأشارته منظومة، وهدايته متكلفة بأحياء علوم الدين،
وابيضاح منهاج العابدین، وارشاده يتولى تنبيه الغافلين. إلى آخر هاته الرسالة التي
دظهر اثر التصنع عليها⁽¹⁷⁾.

(17) اقرأها تامة في كتاب نفح الطيب الجزء الثامن من الطبعة الحادية صفة 50/49/48 وفي
الجزء الرابع من الجزء الثالث صفة 200/199/198.

ولم يغفل مؤرخو الادب ذكر هذا الاديب العبقرى الذي شاع نبوغه في
المغرب والاندلس فقد قال عنه المقرئ في نفح الطيب⁽¹⁸⁾ : «انه اعجوبة الزمان،
ونقل عنه من كتاب نثر الجمان لابن الاحمر قوله : «وكان رحمه الله تعالى طلع
في سماء العلوم بدرا مشرقا، وسارت براعته مغربا ومشرقا، وسما بشعره فوق
الفرقدين، كما أرى بنثره على الشعرى والبطيز، له باع مديد في التاريخ واللغة
والحساب، والنحو والبيان والآداب، بصير بالفروع والاصول والحديث، عارف
بالماضى من الشعر والحديث، ان نظم انساك أبا ذؤيب برقته، ونصيبا بمنصبه
ونخوته، وان كتب أرى على ابن مقله بخطه، وان انشا رسالة انساك العماد بحسن
مساقها وظبطه، وهو رب هذا الشأن، وفارس هذا الميدان، ومع تفننه في الشعر
فهو في العلوم قد نبغ، وما بلغ احد من شعراء عصره ما بلغ، بل سلموا التقدم
فيه إليه، والقوا زمام الاعتراف بذلك في يديه، ودخلوا تحت راية الادب التي
حمل، اذ ظهر ساطع براعته ظهور الشمس في الحمل».

واذا كان هذا هو موقف النقاد منه فإن اختيار ابى عنان له اذن كان صادرا
عن خبرة ومعتمدا على أساس، وراجعا الى استغلال هاته الطاقة الادبية التي كان
متصفا بها، لذا عمل ابن جزي مستطاعه ليسير في كتابة الرحلة سيرا موقفا
وليكون عند حسن ظن أبي عنان به فتقح العبارات وهذب الالفاظ، واعتمد على
بعض النصوص الوصفية التي استعملها بعض الرحالين قبل ابن بطوطة كابن جبير
وابن جابر الوادى آشي، ووشى تلك النصوص ببعض الاشعار التي تناسبها، والى
القراء اقدم فصلا من الرحلة، فقد ذكر ابن جزي عند التعبير عن وصول ابن
بطوطة الى دمشق قوله⁽¹⁹⁾ : «ووصلت يوم الخميس التاسع من شهر رمضان
المعظم عام ستة وعشرين (أي وسبع مائة) الى مدينة دمشق الشام، فنزلت منها
بمدرسة المالكية المعروفة بالشرابية، ودمشق هي التي تفضل جميع البلاد حسنا
وتقدمها جمالا، وكل وصف وإن طال فهو قصر عن محاسنها، ولا ابدع مما قاله

(18) الجزء الثامن صفة 41.

(19) رحلة ابن بطوطة طبعة سنة 1320 هـ الجزء الأول صفة 50.

ابن الحسين بن جابر رحمه الله تعالى في ذكرها قال : «واما دمشق فهي جنة المشرق، ومطلع نهارها المشرق، وخاتمة بلاد الاسلام التي استقر بناها، وعروس المدن التي اجتمع لها، قد تجلت بآزاهير الرياحين، وتجلت في حلال سندسية من البساتين، وحلت من موضع الحسن بالمكان المكين، وترينت في منصتها اجمل تزين، وتشرفت بان اوى المسيح عليه السلام وامه منها الى ربوة ذات قرار ومعين، ظل ظليل وماء سلسيل، تنساب مذانبه انسياب الارقم بكل سبيل، ورياض يحيي النفوس نسيمها العليل، تتبرج لناظريها بمجتلئ صقيل، وتناديهم هلموا الى معرس للحسن ومقبل، وقد سئمت ارضها كثرة الماء، حتى اشتاقت الى الطعام، فتكاد تناديك بها الصم الصلات اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب، وقد احدثت البساتين بها احداق الهالة بالقمر، والاكام بالثمر وامتدت بشرقيها غوطتها الخضراء امتداد البصر، وكل موضع لحظت بجهاتها الاربع نضرتة اليانعة قيد البصر، والله صادق القائلين عنها : ان كانت الجنة في الارض فدمشق لا شك فيها، وان كانت في السماء فهي تحاذيها وتسامياها. قال ابن جزي وقد نظم بعض شعرائها في هذا المعنى فقال :

ان تكن جنة الخلد يارض فدمشق ولا تكون سواها
أم تكن في السماء فهي علمها قد استت هواها وهواها
والسحاب مطيب وابت غفسيور فاغتنمها عشية وضحاها

وذكرها شيخنا المحدث الرحال شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن حبان القيسي الهادي أشي نزيل تونس، ونص كلام ابن جابر ثم قال : «ولقد احسن فيما وصف منها واجاد، وتوق الانفس للتطلع على صورتها بما افاد، هذا وان لم تكن بها اقامة، فعبود عنها بحقيقة علامة، ولا وصف ذهبيات اصيلاها وقد حان من الشمس عروبها ولا ازمان حقولها المنوعات، ولا اوقات سرورها المنهية، وقد اختص من قال : الفينها كما نصف الاسلام، وفيها ما يشبهه الانفس وتلك الاعين، قال ابن جزي والدي فاته الشعراء في وصف محاسن دمشق لا يحصر حرقه، وكان والدي رحمه الله حنونا ما شدد في وصفها هذه الايات وهي لشرف الدين بن محمد رحمه الله تعالى :

دمشق بنا شوق اليها مبرح وان لج واش او الخ عذول
بلاد بها الحصاء در وترها عبير وانفاس الشمال شمول
تسلسل فيها مأوها وهو مطلق وصح نسيم الروض وهو عليل
وهذا في النخط العالي من الشعر، وقال فيها عرقلة الدمشقي الكلبي :

الشام شامة وجنة الدنيا كما انسان مقلتها الغضيضة جلق
من آسها لك جنة لا تنقضي ومن الشقيق جهنم لا تحرق
وقال ايضا فيها :

اما دمشق فجنات معجلة لطالبيين بها الولدان والخور
ما صاح فيها على اوتاره قمر الا يغنيه قمري وشحرور
يا حبذا ودروع الماء تنسجها انامل الريح الا انها زور
وله فيها اشعار كثيرة سوى ذلك وقال فيها أبو الوحش سبع بن خلف الاسدي (رجز) :

سقى دمشق الله غيثا محسنا من مستهل ديمة دهاقها
مدينة ليس يضاهي حسنها في سائر الدنيا ولا آفاقها
تود زوراء العراق انها منها ولا تعزى الى عراقها
فارضها مثل السماء بهجة وزهرها كالزهر في اشراقها
نسيم روضها متى ما قد سرى فك احبا الهموم من وثاقها
قد رتع الريح في ربوعها وسيقت الدنيا الى اسواقها
لا تسأم العيون والانوف من رأيتها يوما ولا استنشاقها
ومما يناسب هذا للقاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني فيها من قصيدة وقد نسبت ايضا لابن المنير :

يا برق هل لك في احتمال تحية سذبت فصارت مثل مائك سلسلا
باكر دمشق بدمشق اقلام الحيا زهر الرياض مرصعا ومكللا
واجرو بخيرون ذبولك واختصص مغنى تآزر بالعلو وتسربلا
حيث الحيا الربيعي محلول الحبا الوابل الربيعي مفري الكلا

وقال فيها ابو الحسن علي بن موسى بن سعيد العنسي الغرناطي المدعو نور الدين :

دمشق منزلنا حيث النعيم باءا
القصب راقصة والطير صادحة
وقد تجلت من اللذات أوجهها
وكل واد به موسى بفجره
وقال أيضا فيها

نسيم يحلق بين الكأَس والوتر
ومتع الطرف في مرأى محاسنه
وانظر الى ذهبات الاصيل بها
وقل لمن لام في لذاته بشرا
وقال أيضا فيها :

امسك دمشق فجنّة
لأنه ايام السموات بها
انظر بعينيك هل ترى
في موطن غنسي الحمام
مما يراه من روضه
تختال في فرح وطيب

اهل دمشق لا يعملون يوم السبت عملا، انما يخرجون إلى المتنزهات وشطوط الأنهار ودوحات الأشجار بين البساتين النضيرة والمياه الجارية فيكون بها يومهم إلى الليل، وقد طال بنا الكلام في محاسن دمشق فلنرجع إلى كلام الشيخ أبي عبد الله انتهى كلام ابن حزمي . اقول : وانما كتبت هذا الفصل على طوله ليعرف القارئ ما في تأثر ابن حزمي في كتابة الرحلة وكيف اخرجها من كتاب تسرد فيه المواقف إلى ما كانت ادبي يستمتع القارئ بطرفه وملحه ويستلذ به رده ومنحه.

والله اعلم ابن حزمي عاش مدة طويلة بعد كتابة الرحلة ليرى بنفسه الاثر الحميد الذي حققته هذه الرحلة الطريفة، فهو قد التحق بربه بعد ثمانية اشهر من كتابتها

وهو في سن مبكرة فقد توفي بفاس في يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شوال سنة 757هـ، ودفن وراء الحائط الشرقي للجامع الأعظم بالمدينة البيضاء (فاس الجديد).

هذا وإنني أرى من المفيد بعد ان درسنا الجانب السياسي والأدبي في كتابة الرحلة ان اقدم للقراء عرضا موجزا للمشاهد العامة التي خللت برحلة ابن بطوطة وصاغها ابن حزمي بأسلوبه الجميل وذلك ما سنطلع عليه بعد إن شاء الله.

(3)

مشاهد طريفة من رحلة

ابن بطوطة⁽¹⁾

بعد ان قادت القراء حدثا حول رحلة ابن بطوطة وحول كتابها ابن حزي من واجبي تتسما للفائدة ان اقدم عرضا موجزا لبعض مشاهد الطريفة.

فقد غادر ابن بطوطة مدينة طنجة في ثاني رجب سنة 725 هـ ومروا على الجزائر ثم تونس فطرابلس ومنها توجه إلى الاسكندرية التي وصفها بقوله: (20) «هي الأغزر المحروسة والقطر المائس العجبية الشأن، الاصيله البنيان، بها ما شئت من تحصين وتحسين، وما اثر دنيا ودين، كرمت مغانيها ولطفت معانيها، وجمعت بين الضخامة والاحكام مبانيها، فهي الفريدة تعلى سناها، والحريدة تعلى في حلالها، الزاهية نعماتها المغرب، الجامعة لفتقر المحاسن لتوسطها بين المشرق والمغرب، فكل مدينة لها اجتلاؤها، وكل طرفة فاليها انتهاؤها، وقد وصفها الناس فاطنبوا في عنائها وأعجبوا، وحسب المشوق إلى ذلك ما سطره أبو عبيد في كتاب المسالك».

وذكر ابن بطوطة في هذه المدينة عهد الرخام الهائل الذي بنى بها المسمى عندهم بعمارة السرايى قال: «وهم متوسط في غاية الخلق وقد امتاز عن شجرائها سموا بالارماة وهم قطعة من حجارة محكمة النحت قد اقيم على قواعد حجارة مربعة امثال الارماة العظيمة ولا تعرف كيف وضعه هنالك ولا يتحقق من وضعه» قال ابن بطوطة: «البحر في بعض الشبانى الرحالين ان احد المارة بالاسكندرية وجد إلى أعلى ذلك العمود مائة مائة وكنائنه واستقر هناك مشايخ خيرة فاجتمع

الجم الغفير لمشاهدته وطال العجب منه وخفى على الناس وجه احتياله واطنه كان خائفا أو طالبا حاجة فانتج له فعله الوصول الى قصده لغرابة ما اتى به، وكيفية احتياله في صعوده انه رمى بنشابة قد عقد فوقها خيطا طويلا وعقد بطرف الخيط حبلا وثيقا فتجاوزت النشابة أعلى العمود معترضة عليه ووقعت من الجهة الموازية للرامي فصار الخيط معترضا على اعلى العمود نجذبه حتى توسط الحبل أعلى العمود مكان الخيط، فأوسطه من احدى الجهتين في الأرض وتعلق به صاعدا من الجهة الأخرى واستمر ناعلاه وجذب الحبل واستصحب من احتمله فلم يهتد الناس لحيلته وعجبوا من شأنه».

وبعد خروجه من الاسكندرية مر على عدد من المدن والقرى ثم وصل إلى مدينة دمياط قال (22): «وهي مدينة فسيحة الاقطار متنوعة الثمار عجيبة الترتيب آخذة من كل حسن بنصيب» قال «واذا دخلها أحد لم يكن له إلى الخروج عنها الا بطابع الوالي، فمن كان من الناس معتبرا طبع له في قطعة كاغد يستظهر به لحراس بابها، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به».

قال ابن بطوطة: «ودمياط هذه حديثة البناء والمدينة القديمة هي التي خربها الافرنج على عهد الملك الصالح، وبها زاوية الشيخ جمال الدين الساوي قدوة الطائفة المعروفة بالقرندرية، وهم الذين يخلقون لحاهم وحواجبهم» قال ويذكر ان السبب الداعي للشيخ جمال الدين الساوي إلى خلق لحيته وحاجبيه انه كان جميل الصورة حسن الوجه فعلمت به امرأة من أهل ساوة وكانت تراسله وتعارضه في الطريق وتدعوه وهو يمتنع ويتهاون فلما اعيها امره دست له عجوزا تصدت له ازاء دار له على طريقه إلى المسجد ويدها كتاب مختوم، فلما مر بها قالت له يا سيدي اتحسن القراءة؟ قال نعم. قالت له هذا الكتاب وجهه إلى ولدي واحب ان تقرأه علي، فقال لها نعم، فلما فتح الكتاب قالت له يا سيدي ان لولدي زوجة وهي باسطوان الدار فلو تفضلت بقراءته بين بابي الدار بحيث تسمعها، فاجابها لذلك، فلما توسط بين البابين غلقت العجوز الباب وخرجت المرأة وجواربها فتعلقن به

(22) كذلك من 17.

(1) ابن بطوطة حجة الإسلام، طبع 1963 بالمعهد الثاني من الكتب النادرة.

(20) رحلة ابن بطوطة الجامعة الثانية من 8 الجزء الأول.

(21) ابن بطوطة حجة الإسلام.

وما يخرج من منة ابن خضيب استمر في طريقه فرار القدس وبلاد الشام، ومن طريق ما يذكر أنه لما وصل إلى المعرة تحدث عن جماعة من الأرفاض الذين يعضون الصلابة العشرة ويكرهون اسم عمر، والمعرة هي التي ينسب إليها الشاعر ابن الجلاء المعري، ذكره من الشعراء قال ابن جزي: «وانما سميت بمعرة النعمان لأن النعمان بن بشير الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ توفي له ولد ادم امارته على حمص فدفنه بالمعرة فعرفت به، وكانت قبل ذلك تسمى ذات القصور وقبل ان النعمان حبل مظل عليها سميت به» قال ابن بطوطة: (251) «... والمعرة مدينة مشيرة حسنة أكثر اشجارها التين والفسق ومما يسل إلى مصر والشام، وبغار حها على فوسخ منها قبر امير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ولا زاوية عليه ولا خديم له، وسبب ذلك انه وقع في بلادهم صنف من الرافضة ارجاس يعضون العشرة من الصلابة رضي الله عنهم ولعن مبغضهم ويعضون كل من اسمه عمر، خصوصاً عمر بن عبد العزيز (رضي) لما كان من فعله في تعظيم علي (رضي)، ثم سراً منها إلى مدينته سمرقند وهي حسنة كثيرة البساتين واكثرها الزيتون وبها يصنع الصابون المطيب الغسيل الأيدي، ويصيفونه بالصفرة والحمرة ويصنع بها ثياب قطن حسنة تنسب إليها واهلها سببون ببغضون العشرة ومن المحدث انهم لا يذكرون فضل العشرة وينادي سمرتهم بالاسواق على الساع فاذا دعوا إلى العشرة قالوا تسعة وواحد ويحضر بها بعض الأتراك يوماً فسمع سمساراً ينادي تسعة وواحد فصبره بالديوس على رأسه وقال: «قل عشرة بالديوس، وبها من جامع فيه تدرج قباب ولم يجعلوها عشرة قياماً عندهم القبيح».

وفي هذا العرض الطريف بصور ابن بطوطة جانباً من الجوانب التي اضررت بالآلام وكانت سبب الانحلال الذي اصابه فإن هذا التعصب الطائفي الذي انتشر بين العامة والأتقي ادخل الغضب في القلوب غير الوجهة السليمة وجعل من الجماعة أداة العالم إنما متفرقة متناحرة، ولذلك سنرى ابن بطوطة في بعض مناجاته يستذكر هاته الفرقة ويحذر الاتحاد.

(251) من ابن بطوطة ص 19

ومن سمرقند توجه إلى حلب ثم إلى تزين ثم إلى قنسرين ثم إلى انطاكية ولما خرج من هاته المدينة مر على عدد من الحصون كانت تقيم بها جماعة من الشيعة يستغلهم ملك مصر لأغراضه السياسية، قال ابن بطوطة: «وهذه الحصون لطائفة يقال لهم الاسماعيلية ويقال لهم الفداوية ولا يدخل عليهم احد من غيرهم وهم سهام الملك الناصر بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها ولهم المرتبات واذا اراد السلطان ان يبعث احدهم الى اغتيال عدو له اعطاه دينه فان سلم بعد تأتئ ما يراد منه فهي له وان اصيب فهي لولده ولهم سكاكين مسمومة يضربون بها من بعثوا إلى قتله وربما لم تصلح حيلتهم فقتلوا» (26). ثم جد في رحيله إلى دمشق في شهر رمضان سنة 726 هـ فوصفها ثم ذكر جامعها المعروف بجامع بني امية الذي تولى بناءه الوليد بن عبد الملك ولاحظ تعدد الاثمة به بحيث تقام الصلوات مراراً متعددة في اليوم حسب تعدد المذاهب الاسلامية، ثم ذكر المعلمين والمدرسين بهذا الجامع فقال (27): «ولهذا المسجد حلقات التدريس في فنون العلم والمحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسي مرتفعة وقراء القرآن يقرؤون بالأصوات الحسنة صباحاً ومساءً وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم الى سارية من سوارى المسجد يلقي الصبيان ويقرئهم، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيها لكتاب الله تعالى وانما يقرأون القرآن تلقيناً، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم بكتب الأشعار وسواها فينصرف الصبي من التعليم إلى التكتيب وبذلك جاد خطه لأن المعلم للخط لا يعلم غيره».

وبوصف هذه الظاهرة الثقافية نعرف مدى اهتمام ابن بطوطة بدراسة المجتمعات فهو يتحدث في كل مناسبة عن احوال البلاد التي يزورها سواء من الناحية الاقتصادية او السياسية او الثقافية او العقائدية.

وفي دمشق تحدث عن ابن تيمية فقال: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين ابن تيمية كبير الشام يتكلم في الفنون، الا ان في عقله شيئاً

(26) نفس المصادر ص 45.

(27) ص 56.

وكان اهل دمشق يعظمونه الشد العظيم ويعظمهم على المنبر، وتكلم مرة بامر انكره الفقهاء ورفعوه إلى الملك الامير فأمر باشخاصه إلى القاهرة وجمع القضاة والفقهاء بحاجس الملك الناصر، وتكلم شفيع الدين الزواوي المالكي وقال ان هذا الرجل قال كتابا وكنا وعد ما انكر على ابن تيمية واحضر العقود بذلك ووضعها بين يدي القضاة، وقال قاضي القضاة لابن تيمية ما تقول؟ قال لا اله الا الله، فاعاد عليه فاجاب بمثل قوله فأمر الملك الناصر بسجنه فسجن اعواما وصنف في السجن كتابا في تفسير القرآن سماه بالبحر المحيط في نحو اربعين مجلدا، ثم ان امه تعرضت للملك الناصر وشككت اليه فأمر باطلاقه إلى أن وقع منه مثل ذلك ثانية وكنت اذ ذاك بدمشق فحضرت يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم فكان من حدة كلامه ان قال : ان الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وانكر ما تكلم به فقاه العامة إلى هذا الفقيه ومنبوه بالابادي والنعال ضربا كثيرا حتى سقطت عمامته وظهر على رأسه شائبة حبر فانكروا عليه لباسها واحتملوه إلى دار عز الدين بن مسام قاضي الخزانة فأمر بسجنه وعززه بعد ذلك فانكر فقهاء المالكية والشافعية ما كان من تعزيره ورفعوا الامر إلى ملك الامراء سيف الدين تكتيز وكان من تمام الامراء مساجلتهم فكتب إلى الملك الناصر بالملك وكتب عفدا ثم دعا على ابن تيمية بأمره منكرة منها ان المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا يرد الا واحدة واحدة، وبها المسافر الذي ينوي سفره زيارة القبر الشريف لادم الله طيبا في روضه الامام وسوى ذلك مما يشبه، وبعث العقدة إلى الملك الناصر فأمر بسجن ابن تيمية بالقاعة فسجن بها حتى مات في السجن».

والنوطاة في الحديث عن ابن تيمية بصور لنا المحاكمة بكل عناصرها، فالعهد من اجل انكره على القضاة زواوي الحكم في ذلك فيحكمون بالسجن ان لا ثم بعد ذلك وطاق من احواله الا انه بعد الكثرة فيعاد الحكم عليه الى ان يموت في السجن.

(28) ما ذكر على ان تيمية هو الذي اصرح قائلا في كثير من الامم الاسلامية وهو ما عليه جميع الأئمة السنية المعروفة.

وفي دمشق يصور لنا ابن بطوطة ظاهرة دينية تدل على اهتمام المسلمين بالمشاكل الاجتماعية والثقافية يحق لنا ان نعدّها من مفاخر حضارتنا في الماضي وان نعز بها امام التيارات التقدمية في هذا العصر، تلك هي وجود مدرسة بربض الصالحية من أحواز دمشق لتعليم الشيوخ والكهول كتاب الله وعليها اوقاف تنفق عليهم وعلى معلمهم بحيث تجرى لهم كفايتهم في المأكل والملبس.

ان اهتمام المسلمين بتعليم الكهول والشيوخ ليعد مفخرة عظمى في تاريخنا المجيد نستدل به على التفكير الواعي السديد الذي كان يتمتع به اجدادنا وعلى الخطة الرشيدة التي كانوا ينفذونها.

ثم سجل لنا بعد ذلك ظاهرة اخرى لها أثرها العظيم في الاصلاح الاجتماعي وهي تتعلق بالتحدث عن الاوقاف الاسلامية بدمشق وانواعها ومصاريفها، فقد ذكر منها اوقافا لتجهيز البنات الفقيرات الى ازواجهن واخرى لفك الاسارى والاتفاق على ابناء السبيل وتزويدهم حين رجوعهم الى بلادهم.

وفي خلال الحديث عن الاوقاف قال⁽²⁹⁾ : «ومنها اوقاف تعديل الطرق ورصفها لان ازقة دمشق لكل واحد منها رصيفان في جنبه يمر عليهما المترجلون ويمر الركبان بين ذلك» قال «وهناك اوقاف اخرى سوى ذلك من افعال الخير» وهنا ذكر حكاية تدل على الروح الكريمة التي كان يتمتع بها المسلمون وعلى عمق معرفتهم للنفس البشرية وعلى اهتمامهم بإبعاد الانكسار عن الطفل الصغير حتى يسلم من العقد النفسية التي قد يشب بسببها في اضطراب يجعله منحرفا فيما بعد، قال «مرت يوما ببعض ازقة دمشق فرأيت به مملوكا صغيرا قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني وهم يسمونها الصحن فتكسرت واجتمع عليه الناس فقال له بعضهم اجمع شققها واحملها معك لصاحب اوقاف الاواني فجمعها وذهب معه الرجل فأراه اياها فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن» وهنا انطلق ابن بطوطة يتحدث عن استحسانه لهذا النوع من الاحسان فقال : «وهذا

(29) نفس المصدر ص 68.

(30) ص 99.

من احسن الاعمال فإني سمعت الغلام لا بد له ان يضربه على كسر الصحن أو ينهره
وهم أيضا ينكس قلوبهم وتغير لأجل ذلك فكان هذا الوقف جيرا للقلوب جزى
الله عبادا من تلاميذ حمته في الخير إلى مثل هذا.

ثم ذكر المؤلف حكاية الشخصية في دمشق وأخذ العلم عن كثير من مدرسيها
وممن أضافوا غايته من علي بن أبي طالب وبنوه والمائة المدة ومنها انتقل إلى
حجة الحجة فذكر مسجدها ووصف الكعبة ثم ذكر عادة أهلها في صلواتهم
وهم اضع أئمتهم فقال : «من عادتهم ان يصلي أول الأئمة، امام الشافعية وهو المقدم
من قبل أول الامم... يصلي بعده امام المالكية في محراب قبالة الركن البقائي، ويصلي
امام الحنابلة معه في وقت واحد فابلا ما بين الحجر الأسود والركن البقائي، ثم
يصلي امام الحنفية» قال : «وترتيبهم هكذا في الصلوات الأربع واما صلاة المغرب
فإنهم يصلونها في وقت واحد كل امام يصلي بطائفته ويدخل على الناس من ذلك
... وتخلط فرعا... ثم المالكية يركعون الشافعية ومسجد الحنفية يسجد الحنبل
وتراهم مصنفين كل واحد إلى صوت المؤذن الذي يسمع طائفته فلا يدخل عليه
...»

وفي هذه الصومعة قد نقل البنا مظهرها من المظاهر التي تكررها في الخلاف
الاهلي بالذات والعبادة... وأنه يرمي إلى ذلك بقوله ويدخل على الناس من
طائفتهم... غلط

ومن اعظم ما نقل به ابن بطوطه وصف احوال سكان المدن التي يزورها
والاكثر من حاجة الى احوال المجتمعات العامة في عصره قال : (31) «واهل
حجة الحج طوائف... نظافة في الملابس، واكثر لباسهم البياض فترى ثيابهم ابدان ناصعة
... واهلها من الطيب كثيرا ويكتحلون ويكثرون السواك بعدان الاراك
الأكحل... واهلها من حجة فاهلها من الحسن بارعات الجمال دوات صلاح وعفاف وهن
... والاولى من اهلها من الحسن طاهرة وتشترى دفتها... وهن به صادق

الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة فيأتين في احسن زى وتغلب على الحرم رائحة
طيبين وتذهب المرأة فيبقى اثر الطيب بعد ذهابها عبقا.

وفي يوم الخميس سنة 726 هـ وقف وقفته الأولى، وبعد انتهاء موسم الحج
ذهب إلى العراق وفي طريقه لاحظ وجود عدد كبير من الآبار والمصانع المائية
من المآثر التي خلفتها زبيدة امرأة هارون الرشيد فقال (32) : «... ولولا عنايتها
بهذه الطريق ما سلكها احد».

ولما وصل إلى البصرة ذكر ان أهلها يتحلون بمكارم الاخلاق ويعنون بالغريب
فلا يشعر بينهم بوحشة، الا انه لاحظ عند دخوله إلى مسجد امير المؤمنين علي
ليصلي الجمعة ان الخطيب يلحن في خطبته فعز عليه ذلك وعادت به الذكريات
الى ايام مجدها العلمي فقال (33) : «... شهدت مرة بهذا المسجد صلاة الجمعة
فلما قام الخطيب به إلى الخطبة وسردها لحن فيها لحنا كثيرا جليا فعجبت من
أمره وذكرت ذلك للقاضي حجة الدين فقال لي ان هذا البلد لم يبق به من يعرف
شيئا من علم النحو، وهذه عبرة لمن تفكر فيها، سبحان مغير الاشياء ومقلب
الامور هذه البصرة التي الى أهلها انتهت رئاسة النحو وفيها اصله وفرعه ومن
أهلها امامه الذي لا ينكر سبقه لا يقيم خطيبها خطبة الجمعة على دؤوبه عليها».

ومن الطرائف التي ذكرها حول هذا المسجد قوله : «ولهذا المسجد سبع
صوامع احداها الصومعة التي تتحرك بزعمهم عند ذكر علي بن ابي طالب رضي
الله عنه صعدت اليها مرة من اعلى سطح المسجد ومعني بعض اهل البصرة فوجدت
في ركن من اركانها مقبض خشب مسبرا فيها كأنه مقبض مملسة البناء فجعل
الرجل الذي كان معي يده في ذلك المتبض وقال بحق رأس أمير المؤمنين علي
رضي الله عنه تحركي وهز المقبض فتحركت الصومعة، فجعلت انا يدي في المقبض
وقلت له وانا اقول برأس ابي بكر خليفة رسول الله ﷺ تحركي وهززت المقبض
فتحركت الصومعة فعجبوا من ذلك، واهل البصرة على مذهب السنة والجماعة

(32) كذلك ص 108.

(33) كذلك ص 116.

ولا يخاف من يفعل مثل فعلى عندهم ولو جرى مثل هذا بمشهد على أو مشهد الحسين أو بالحلة أو بالحرث أو قم أو قاشان أو ساوة أو آوة أو طوس هلك فاعاه لأهم رافضة غالية».

أراد بهذه الملاحظة أن ثبت أن تحرك الصومعة ليس بناتج عن هاته المعتقدات وإنما هو امر خارج عن ذلك، ولعل لهندسة البناء أثراً في ذلك بدليل توقف تحركها على هز المقيض ولما رأى ابن جزى غرابة هاته القصة أتى بما يوارىها. فقال : « قد عاينت بمدينة برشانة من وادي المنصورة من بلاد الاندلس حاطها الله صومعة تهتز من غير أن يذكر لها احد من الخلفاء أو سواهم وهي صومعة المسجد الأعظم بها وبنائها ليس بالقديم».

وعند خروجه من البصرة زار عددا كبيرا من المدن العراقية وفي طريقه إلى الكوفة قال : «ومن عادتي في سفري أن لا أعود على طريق سلكتها ما أمكنتني ذلك» وبهذا التصريح نعرف حرص ابن بطوطة على الاستفادة من رحلته مهما أمكنه الامر فهو حريص على زيارة أكبر عدد من المدن والقرى والولايات.

والا وصل إلى الكوفة قال : (34) هي إحدى امهات البلاد العراقية المتميزة فيها بفضل الزينة ثموى الصحابة والتابعين ومنزل العلماء والصالحين، وحضرة علي بن ابي طالب أمير المؤمنين، الا أن الخراب استولى عليها بسبب ايدي العدوان التي امتدت اليها وفسادها من عرب خفاجة المجاورين لها فانهم يقطعون طريقها ولا يمر عليها وبنائها بالآخر واسواقها حسان».

وفي الكوفة رأى قبر اس ماحم قاتل على كرم الله وجهه، وقد اسود بسبب احراق اهل الكوفة لشرائه مدة سبعة ايام في كل سنة انتقاما للامام وسخطا على قتله.

والا غادرها من على كربلاء إلى أن وصل بغداد التي قال عنها انها مدينة السلام ومدينة الاسلام، ثم نقل وصف ابن حبير لها ثم تحدث عن ملكها وتاريخها وبعدها

زيارته لها انتقل إلى الموصل ثم إلى ماردين ثم إلى جدة ومنها رجع إلى مكة للمرة الثانية فوقف حاجا يوم الخميس من سنة 727هـ ومكث بها مجاورا فحج سنة 728 وسنة 729هـ.

وفي موسم سنة 730هـ وقعت فتنة بمكة اضطر بسببها أن يغادرها وتوجه إلى اليمن فزار عددا كبيرا من مدنها وذكر سلطانها ولما وصل إلى مدينة ظفار قال (35) : «ومن الغرائب أن اهل هذه المدينة اشبه الناس بأهل المغرب في شؤونهم، نزلت بدار الخطيب بمسجدها الأعظم وهو عيسى بن علي كبير القدر كريم النفس فكان له جوار مسميات باسماء خدم المغرب، احداهن اسمها فحيتة والاخرى زاد المال، ولم اسمع هذه الاسماء في بلد سواها واكثر اهلها رؤوسهم مكشوفة لا يجعلون عليها العمام، وفي كل دار من دورهم سجادة الخوص معلقة في البيت يصلي عليها صاحب البيت كما يفعل اهل المغرب، واكلهم الذرة وهذا التشابه كله مما يقوي القول بأن صنهاجة وسواهم من قبائل المغرب اصلهم من حمير».

وما ذكره ابن بطوطة هو أقوى الاتجاهات في ارجاع سكان المغرب إلى العرب خصوصا بعد ما كتب علماء الحضارة ان هناك تجانسا بين التصميمات المعمارية في اليمن والمغرب (36).

ولما وصل إلى عمان زار عاصمتها نزوى ولاحظ ان اهلها اباضية المذهب ويصلون يوم الجمعة ظهرا أربعاء، فإذا فرغوا منها قرأ الامام آيات من القرآن ونثر كلاما يرضى فيه عن أبي بكر وعمر ويسكت عن عثمان وعلي قال : «وهم اذا ارادوا ذكر علي رضي الله عنه كنوا عنه بالرجل فقالوا ذكر عن الرجل أو قال الرجل ويرضون عن الشقي اللعين ابن ملجم، ويقولون فيه العبد الصالح قانع الفتنة» وهو ينقله لهذه الصورة قد أعطانا وجهة أخرى تناقض ما رأيناه في الكوفة

المعاملات القاسية التي كان يشهدها من ملك الهند فزهد في الخدمة ولبس لباس
اهل الصوف ولازم الامام العابد ابا عبد الله الغاري خمسة اشهر، وأخيرا استدعاه
السلطان ولادنه وحبيب اليه السفر إلى الصين ليكون رسوله إلى سلطانها فقبل.
وفي طريقه إلى الصين مر على جاوة وسومطرة وحزر المهل حيث تولى القضاء
قال: «فاما ما كنت اجتهدت جهدي في اقامة رسوم الشرع وليست هناك
نصوص ما كاهني في بلادنا، فأول ما غيرت من عوائد السوء مكث المطلقات
في ديار المطلقين وكانت احدهن لا تزال في دار المطلق حتى تنزوج غيره فحسنت
عامة ذلك». ثم استقال من منصبه وذهب إلى الصين قال: (40) «وأهل الصين
كفار بعيدون الاصنام ويحرقون موتاهم كما يفعل الهندوس، وملك الصين تنري من
ذرية تنكينخان، وفي كل مدينة من مدن الصين مدينة للمسلمين ينفردون
بسكنائهم ولهم فيها المساجد لاقامة الجُمُعات وسواها، وهم معظمون محترمون،
وكفار الصين يأكلون لحوم الخنازير والكلاب ويبيعونها في أسواقهم، وهم اهل
فاهمة وسعة عيش الا انهم لا يحتفلون في مطعم ولا ملابس»، ثم تحدث عن نظامهم
في المعاملات بالأوراق عوض الدنانير والدرهم فقال: «وأهل الصين لا يتبايعون
بالدنانير ولا درهم وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسكونه قطعاً، وانما بيعهم
وشراهم بقطع كاغد كل قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان... وإذا
مروا ببلد تارك الكاغد في بلد انسان حملها الى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضها
حداً ودفع تارك ولا يعطى على ذلك احرة ولا سواها، لأن الذين يتولون اعمالها
لهم الارزاق من قبل السلطان». وهكذا نرى ابن بطوطة يتحدث عن هذا النظام
المالي الذي يعتبر بحق من الانظمة الاولى التي سبقت اليها الصين قبل تعميمها
مما بعد عند كثير من الدول.

ثم تحدث عن عجائب الصناعات والفنون في الصين فقال: (41) «وأما
الصناعات فلا تحارهم احد في احكامه من الروم ولا من سواهم فإن لهم فيه اقتدارا

(40) ابن بطوطة ج 2 ص 159

(41) ابن بطوطة ج 2 ص 160

عظيماً ثم قال: «ومن عجيب ما شاهدت من ذلك انني ما دخلت قط مدينة
من مدنها ثم عدت إليها الا ورأيت صورتي وصور اصحابي منقوشة في الحيطان
والكواعد موضوعة في الاسواق». ولقد اصاب في الحديث عن الصين ثم رحل
عنها متوجهاً إلى مكة فوصل إليها في الثاني والعشرين من شعبان 749هـ، وقضى
بها شهر رمضان ثم انتقل إلى القاهرة، ومنها إلى تونس ثم إلى بلاد المغرب فوصل
حضرة فاس في اواخر شعبان من عام 750هـ وتحدث عن اتصاله بأبي عنان
وزيره ابن ودرار وهنا انتهت الرحلة الأولى الطويلة، ثم بدأ رحلته الثانية إلى
بلاد الاندلس فوصل إلى جبل الفتح وهنا ذكر الآثار التي قام بها المرينيون بهذا
الجبل العظيم والاهتمام الذي كان يوليهِ ابن عنان للمحافظة عليه تحت حوزة
الاسلام، وتطرق ابن جزى نفسه إلى الاسهاب في الموضوع ومن اعجب ما ذكر
قوله يتحدث عن ابي عنان: (42) «وبلغ اهتمامه بامور الجبل ان امر ايده الله ببناء
شكل يشبه شكل الجبل المذكور فمثل فيه اشكال اسواره وابراجيه وحصنه وابوابه
ودار صنعته ومساجده ومخازن عدده وأهرية زرعه وصورة الجبل وما اتصل به
من التربة الحمراء فصنع ذلك بالمشور السعيد فكان شكلاً عجيباً اتقنه الصانع
اتقاناً يعرف قدره من شاهد الجبل وشاهد هذا المثال، وما ذلك الا لتشوقه ايده
الله إلى استطلاع احواله وتهمة بتحصينه واعداده والله تعالى يجعل نصر الاسلام
بالجزيرة الغربية على يديه... الخ» ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة رندة فالتقى بابن
عمه الفقيه ابي القاسم القاضي محمد بن يحيى ابن بطوطة ثم ذهب إلى مالقة،
قال: «فوصلنا إلى مدينة مالقة احدى قواعد الاندلس وبلادها الحسان جامعة بين
مرافق البر والبحر كثيرة الخيرات والفواكه وبها يصنع الفخار المذهب العجيب،
ثم سافر إلى مدينة بلش ثم غرناطة ومنها رجع إلى المغرب ماراً على سبتة وسلا،
وذهب إلى مراكش لزيارتها ثم رجع منها إلى فاس.

ولم تكن هاته الرحلة طويلة لما كان عليه الحال في الاندلس من صغر رقعتها
وانقسام مدنها بين الغرب والملوك النصارى.

(42) كذلك ج 2 ص 187.

ومن فاس خرج للمرة الثالثة ليقوم برحلة إلى السودان، وكانت هاته الرحلة بأمر من أبي عنان ليتمكن من اخبار هاته الناحية من المعمور وليقوم له بالدعاية هناك خصه صا بعد الف قائع العظمى التي حدثت بين أبي عنان وأبيه أبي الحسن، خرج من فاس وتوجه إلى سجلماسة وفي غرة شهر الحرم من سنة 753 هـ غادرها وذهب إلى تغازي، قال: (43) «ومن عجائبها ان بناء بيوتها ومسجدها من حجارة الملح وسقفها من جلود الجمال ولا شجر بها وإنما هي رمل فيه معدن الملح». وفي غرة ربيع الأول وصل إلى إيولتين ومنها اكترى دليلا ليبلغه إلى مالي حضرة ملك السودان ووصل إليها في الرابع عشر لجمادى الأولى سنة 753 هـ وحضر بها حفلا لتأنيين أبي الحسن المريني حضره الفقهاء والأمراء والقاضى والخطيب وختم به القرآن على الملك الراحل وهذا دليل على العلاقة العديدة التي كانت موجودة بين مالي والمغرب.

وفي السودان لا حظ ارتباط افراد الشعب بملكهم فقال: «السودان اعظم الناس تواضعا لملكهم واشدهم تنابلا له ويخلفون باسمه».

ومن طريق ما ذكره ان احدهم اذا تكلم السلطان فرد عليه جوابه كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره كما يفعل المغنسل بالماء، قال اس حبيب: «والحقني الصاحب العلامة الفقيه ابو القاسم العنبراني رسولاً عن أبي الحسن (44) «سلمناك إلى مولانا أبي الحسن رضي الله عنه كان اذا دخل المجلس الكريم جلي معه قفة تراب فتربت مهبما قال له مولانا كلاما حسنا كما يفعل بالحدود» (45).

نم ذكر بعد ذلك فضلا بين فيه ما استحسسه من افعال السودان وما استجبته قال: «فمن افعالهم الحسنة قاة الظلم، فهم ابعد الناس عنه، وسلاطنتهم لا يسامح احد في شيء منه ومما شهد ان الأمر في بلادهم فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم

(43) من تاريخ ج 2 ص 189

(44) تاريخ ج 2 ص 189

(45) من تاريخ ج 2 ص 197

من سارق ولا غاصب، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت من البيضان ولو كان القناطير المقنطرة انما يتركونه بيد ثقة من البيضان حتى يأخذه مستحقه ومنها مواظبتهم للصلوات... ثم قال «ومن مساوئ افعالهم كون الخدم والجواري والبنات الصغار يظهرن للناس عرايا باديات العورات، ولقد كنت ارى في رمضان كثيرا منهن على تلك الحال...، ومنها ان كثيرا منهم يأكلون الجيف والكلاب والحمير» (46).

ثم غادر مالي في الثاني والعشرين لمحرم سنة 754 هـ وتوجه إلى ميمة ثم إلى مدينة تنبكتو وأكثر سكانها مسوفة اهل الثام وذهب بعد ذلك إلى مدينة تعرف بتكداء وبها وصله الامر من أبي عنان ليرجع إلى المغرب فغادرها يوم الخميس الحادي عشر لشعبان سنة 754 هـ ومر على سجلماسة واستمر في طريقه الى ان وصل إلى فاس واستقر بها يخدم المرينيين.

بهذا العرض الموجز للرحلات الثلاث اكون قد اطلعت القارىء على اهم المشاهد الطريفة واعطيته صورة مصغرة لشكل الكتاب وموضوعه من حيث الاسلوب والمنهاج والمحتوى فيستطيع بذلك أن يتعرف على انتاج ادبي يصور جانباً من جوانب الادب المغربي في كتابة الرحلات كان له اثر في تخليد اهتمام بني مرين بالثقافة العامة في المغرب.

سأدسا

عمر بن علي الهريزاني المعروف بابن الزهراء

ألف كتابه في أوائل القرن الثامن

قراءة في كتابه الممهد الكبير المحفوظ ضمن مخطوطات خزانة القرويين

هذا الكتاب في الأصل يشتمل على واحد وخمسين سفرا وهو موضوع لشرح أصول الإمام مالك رحمه الله ويتبع جزئياته ويتقصى كثير من الكتب التي تناولته الأصوليون والعقبات التي واجه في كتاب واحد يسهل تناوله ويعين على المقابلة والمقارنة ما جمعت ما ورد عن الفقهاء والمحدثين فيما تعرضوا له أثناء عملهم للامام مالك وفقه اختصاصاتهم وسبوا مع اهتمامهم العامة.

ومما زاد الاهتمام به من الباحثين والدارسين غناية كافية بطرا يكون أجزائه من مجموعة وأثرها واضح في المراتب العامة لا يخفى لاجل هذا مع العلم بالاهتمام الذي سار عليه مؤلفه إلا أنني حينما عثرت في خزانة القرويين على هذا الكتاب من المخطوطات الأولى وجدتني ملزما بأن أعرف به وأبرز الطريقة التي اعتمدها عليا في تناول الموضوع وأذكر المصادر التي استعملتها واستعان بها مع الإشارة إلى بعض النواحي التي يمكن أن تكون سببا في تأليف هذا الكتاب وغيره مما لا يحسن الاستدلال الحديث به إلا إذا اعطينا نظرة موجزة عن كتاب المؤلف من جهة وعمل المؤلف من جهة أخرى.

هذا الكتاب من المخطوطات النادرة في خزانة القرويين وهو من المخطوطات التي كانت في حوزة القرويين في القرن الثامن عشر.

فأما من حيث الموطأ ذاته فهو الكتاب الذي ألفه الامام مالك في الفقه الاسلامي على أساس الاعتماد على السنة النبوية الشريفة وبني أحكامه وفقا لما جاء عن رسول الله ﷺ وتبعاً للروايات التي وثق بها الامام مالك فجعلها منطلقا لمذهبه ومستندا لأصول اجتهاده.

وقد اعتبر كل من الفقهاء والمحدثين ان هذا الكتاب يدخل في اختصاصهم، فهو لاء يدعون انه كتاب حديث، واولئك يدعون انه كتاب فقه، والواقع يقتضي انهما معا على حق فهو كتاب فقه من جهة تتبع الجزئيات الفقهية وربط بعضها ببعض، وكتاب حديث من جهة المنهاج المتبع فيه.

كان الامام مالك رحمه الله يتحرى فيه تمام التحري، ولا يعترف الا بما صح عنده متنا وسندا، ولهذا جل قدره وعظم شأنه عند رجال الحديث والفقه معا، فقد روي عن النسائي انه قال : «ما أحد عندي من التابعين أنبل من مالك بن أنس»، ولا أجل ولا آمن على الحديث منه. (التمهيد ج 1 ص 63). كما روي عن عبد الرحمن بن المهدي انه قال : «ما اقدم على مالك في صحة الحديث احدا». ولقد قال الشافعي : «إذا ذكر العلماء فمالك النجم، وما أحد أمن علي من مالك بن أنس. (الانتقاء لابن عبد البر ص 23).

والسبب في كسب الثقة من مختلف هؤلاء الأئمة يرجع إلى خطته ونزاهته واستقامته وعدم انسياقه مع هواه، فهو الذي قال :

«ادركت جماعة من أهل المدينة ما أخذت عنهم من العلم شيئا وانهم لمن يؤخذ عنهم العلم، وكانوا اصنافا، فمنهم من كان كذابا في احاديث الناس ولا يكذب في علمه فتركته لكذبه في غير علمه، ومنهم من كان جاهلا بما عنده فلم يكن عندي اهلا للاخذ عنه لجهله، ومنهم من كان يرمى براى سوء». (الانتقاء لابن عبد البر ص 15).

ان هذه الخطبة التي سار عليها الامام مالك في اختيار الاحاديث، تدل على دقة مقاييسه وبعد نظره، فهو قد اسقط من التلقي ثلاثة اصناف :

الصنف الأول من اعتاد الكذب في أقواله وأفعاله ولو لم يكن ممن يتهم في

الكذب على رسول الله ﷺ، وإنما قرر مالك هذا القرار احتياطاً من الوقوع في الزلل.

الصف الثاني من يقدم حديثاً وهو جاهل بمحتواه وبمضمونه، فإن العلم بما يقدم شرط عند مالك فليس هناك أخطر من أن يقدم جاهل خبراً لأنه قد يحرفه عن مقصده، أو يستدل به في غير معناه.

الصف الثالث أصحاب الأهواء والأغراض. فهؤلاء قد يدفعهم التعصب لبعض الآراء أن يزيفوا الحقائق أو أن يؤولوها حسب أهوائهم، فليس هناك ما ينجينا منهم إلا إسقاط الرواية عنهم لنطمئن إلى صدق الحديث وسلامة المأخوذ، وذلك ما فعل مالك رحمه الله في كتابه الموطأ.

ولما وصل هذا الكتاب إلى المغرب، نال إعجاب المغاربة، خصوصاً بعد أن تقلدوا المذهب المالكي الذي وجدوه منسجماً مع طبيعتهم، وموافقاً لصفاء قلوبهم، ومنسجماً مع بساطة حياتهم إلا أن الناظر في هذا الكتاب سيرى أنه حين روي عن مالك لم يرو برواية واحدة، لأن مالكاً رحمه الله كان يتعهده من حين لآخر، وبنقص فيه ويزيد، فأخذه عنه رواة مختلفون من أقاليم شتى، واختلفت رواياتهم بتعدد أقاليمهم.

وحيث أن المغرب كان له ارتباط بالاندلس من جهة، وارتباط بالقيروان من جهة أخرى، فإن الأمر كان يقتضي أن تنشر به رواية يحيى الليثي الاندلسي، أو رواية علي بن زباد القيرواني. ولكن الذي وقع هو انتشار رواية يحيى دون رواية ابن زياد، الشيء الذي جعل الرواية الثانية نادرة الوجود في الخزائن المغربية، ولم تظهر منها لحد الآن إلا قطعة صغيرة حققها فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر الذي أهدى لخزانة القرويين نسخة من كتابه هذا مزودة بتوقيعه، وذلك في الواحد والعشرين من جمادى الأولى عام 1400 هـ 7 أبريل 1980.

وعلى الرواية الأولى وضع كثير من المغاربة والاندلسيين شروحاتهم التي تناولوها حسب المعطيات الاجتماعية والفكرية والكفاءات الذاتية ولا بأس أن نذكر بعض هذه الشروح التي سبقت عصر المؤلف. فمنها شرح أبي جعفر أحمد بن نصر

الداودي الطرابلسي المتوفى بتلمسان عام 402 ومنها ما كتبه أبو عمر يوسف بن عبد البر المتوفى عام 463 هـ في مختلف مؤلفاته حول الموطأ التي من أهمها كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. وهو يحتوي على عشرين مجلداً قال ابن حزم في وصفه التمهيد لصاحبنا أبي عمر لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلاً فكيف أحسن منه.

ومنها المنتقى لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى عام 474 هـ. ومنها شرحان لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري المتوفى عام 543 هـ. أحدهما القيس على موطأ مالك بن أنس والثاني المسالك في شرح موطأ الامام مالك.

ومنها المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار لأبي عبد الله محمد بن عبد الحق الندرومي اليفرنى التلمساني المتوفى عام 625 هـ.

وهناك شروح أخرى كثيرة سنطلع على عناوينها حين نتحدث عن مصادر كتاب المهد الكبير إن شاء الله.

وهكذا نلاحظ أن استمرارية العمل من أجل فهم الموطأ تعاقبت على مدى السنين قبل أن يدلي المؤلف بدلوه في هذا الباب.

ويمكننا أن نتساءل عن البواعث التي دفعته هو بدوره للقيام بهذا العمل.

إن البواعث يمكنها أن تكون علمية واجتماعية وسياسية في آن واحد. ولا يتيسر لنا الحكم على ذلك إلا إذا حددنا الفترة الزمنية التي ألف فيها الكتاب والبيئة التي ينتمي إليها المؤلف.

أما الفترة الزمنية فهي أوائل القرن الثامن الهجري بحيث نجد المؤلف يذكر أنه صنف الكتاب في خمس سنين وسبعة أشهر وحدد اليوم الأخير منها في الجزء الحادي والخمسين بيوم الأحد الثامن والعشرين من المحرم عام عشرة وسبع مائة. وأما البيئة التي ينتمي إليها فهي البيئة الساحلية بالريف على ساحل حجرة بادس بقبيلة بني ورياغل من بطيوة وهي بيئة كان للمرينيين بها انصار واعوان.

وبطبيعة الحال كان التكامل الفكري مع التكامل السياسي واضحا على عهد
العثمانيين حيث كان المذهب المالكي اثر كبير في توجيه الرأي العام وحافظ عملي
على تحالف الانسجام بين الدولة الحاكمة وبين الاتجاه الفقهي السائد.

وكانت الحركة العلمية في مطلقها على عهد يعقوب بن عبد الحق وعهد ولده
يوسف ، وكان الفقهاء ما زالوا لم يتقيدوا بقيود المختصرات الضيقة والموجزات
الكثيفة فعمل عمر بن علي على بسط المذهب المالكي وعلى الاستفادة من جل
ما كتب حول الموطأ وعلى ضم بعضه إلى بعض لتسهيل المراجعة والمقارنة ولتتسع
الادراك والقوى الملائمة فألف هذا الكتاب الذي يعد امتدادا للعمل المغربي
والاندلسي في العناية بموطأ إمامهم المحبوب.

والمراد موقع يادس من حيث كونها تعتبر مرسى فاس ومما من الممرات بين
الاندلس والمغرب جعلها ذات ازدهار اقتصادي وازدهار علمي فنشأت بها حركة
علمية كان من بينها مؤلف هذا الكتاب الذي يغلب على حدسنا انه من طلبة
العلمية لا محقق بل عبيد من موطأ الملقب بالاعرج الذي كان له وزن علمي في عهد
السلطان يعقوب بن عبد الحق المريني والذي توجد ترجمته أيضا بنيل الابتهاج
لاحمد بن ابي بكر (100) وذكر هناك أنه توفي سنة ثلاث وخمسين وستائة

وهذا هو الحد الادنى لا بد من ان يكون مؤلف هذا الكتاب فإن المستقبل
منه لا يمكن ان يكون من أحفاده وصنفاته ولم أصل في المعرفة الا انه كان من أهل
العلم والتميز والله أعلم كتابنا له في تراجم صحابة رسول الله ﷺ اسمه أنه ار
أولى الكتاب أنشأ إليه أثناء شرح الحديث نبوي في باب النوم عن الصلاة (ص
72) وذكر الأستاذ محمد العابد القاسمي في فهرس مخطوطات خزانة القرويين ان
الكتاب في التاريخ ما لا يقل عن ثمان مائة الف باب بدهاب اهل الفضل والدين الا انه لم
يذكر في التاريخ ما لا يقل عن ثمان مائة الف باب بدهاب اهل الفضل والدين الا انه لم

يذكر في التاريخ ما لا يقل عن ثمان مائة الف باب بدهاب اهل الفضل والدين الا انه لم
يذكر في التاريخ ما لا يقل عن ثمان مائة الف باب بدهاب اهل الفضل والدين الا انه لم
يذكر في التاريخ ما لا يقل عن ثمان مائة الف باب بدهاب اهل الفضل والدين الا انه لم

عمر بن علي بن يوسف بن محمد بن هاد العثماني من بني عمران بن حسين بن
هلال بن منصور بن عثمان بن سعيد بن ورياغل بن مكلال رحمه الله والحمد لله.
ونظرا لانعدام المصادر التي تتحدث عنه وقع خطأ لبروكلمان اثناء الاشارة
إلى كتابه هذا. فقد ذكر في تاريخ الادب العربي الجزء الثالث ص 277 ان الكتاب
تم تأليفه سنة تسع وسبعمائة وان مؤلفه يسمى بالزهراني وان الكتاب يعرف
بالعهد الكبير اللهم إلا اذا كان تحريف العنوان ناتجا عن خلل في طبع النسخة
العربية.

وعلى كل حال فإن الممهد الكبير لولا عثورنا على الجزء الأول منه ما استطعنا
ان نحدد معالم تأليفه وطريقة منهجه ذلك ان ما يوجد منه مسجلا في دفتر الخزانة
لا يتعدى سفيرين محفوظين تحت رقم 178 احدهما هو السفر الحادي والاربعون
الذي يتبدى بكتاب الرجم وقد وقع الفراغ منه في رجب عام تسع وسبعمائة
والآخر هو السفر الخمسون المبدوء بباب ما جاء في التقى وقد وقع الفراغ منه
في محرم عام 710 وهما من تحبب ابي عبد الله محمد بن أبي القاسم بن أبي مدين
العثماني ضمن ما حبسه من أجزاء هذا الكتاب على خزانة القرويين فقد جاء في
وثيقة التحبب ما يأتي :

«الحمد لله أشهد على نفسه بخط يده الفانية العبد المعترف بذنبه الراجي عفو
ربه سبحانه وتعالى محمد بن ابي القاسم بن أبي مدين العثماني انه حبس جملة الثانية
والاربعين سفرا من الديوان المشتمل على واحد وخمسين سفرا في شرح موطأ
امام دار الهجرة مالك بن انس رضي الله تعالى عنهما تأليف خادم سنة رسول الله ﷺ الشيخ
المتقل من الدنيا المكب على العلم الراوية أبو علي عمر بن علي العثماني شهر بابن
الزهراء نفعه الله ونفع به برسم المطالعة والنسخ وغير ذلك مما لا يضر بالكتاب
المذكور وجعله بخزانة الكتب الكائنة بجمع القرويين شرفه الله بالذكر التي بالمودع
منها والحقه بكتب الخزانة المذكورة وأجراه مجراها وشرط حبسه المذكور ما هو
مشترط في كتب الخزانة المذكورة وهو أن لا يخرج من المودع المذكور ولا ينقل
عنه حبس لا يبدل على حاله ولا يغير عن سبيله اشهادا أقره بخطه ليكون شاهدا

عليه وشهد عليه زائدا على ذلك بما فيه عنه وهو بحال الصحة والجواز والطوع .
معرفة وعائين الثانية والأربعين سفرا المذكورة محرزة بالخزانة المذكورة وصائرا
مع جملة كتبها وذلك بتاريخ العشر الاواخر لحرم عام ستة وستين وسبعمئة عرفنا
الله تعالى بخبره وتوجد بعد هذه الوثيقة علامات الشهود ومن بينها اسمان واضحان
هما عبد الله بن احمد وابراهيم بن يوسف بن عمر .

وقد اشار الاستاذ محمد العابد الفاسي رحمه الله إلى وجود قطع متعددة مخرومة
من نفس الكتاب كما وقف على عدة مجلدات منه في مختلف الخزائن المغربية من
نفس النسخة المحبسة على خزانة القرويين اخرجت قديما ولم ترد وقد عملت جهد
المستطاع لتحديد بعض ما يوجد داخل الخزانة ورتبت ذلك في صناديق تحمل
الآن الارقام التالية وهي :

17 — 19 — 22 — 45 — 48 — 98 — 100 .

وفيها رصيد كبير يمكن الاستفادة منه في شتى الابواب كما تحتوي على أوراق
متلاشية تعذر الاستفادة منها وفي الصندوق الثاني والعشرين منها يوجد الجزء
الأول الذي جعلناه منطلق بحثنا هذا الا انه يلاحظ فيه ان ورقته الأولى من نفس
النسخة المكتوبة بخط المؤلف وأما باقية فمن نسخة أخرى مكتوبة بخط اندلسي
جيد وهي قرية العهد من عصر المؤلف نظرا لوجود تعليق في هامشها مكتوب
عند انتهاء شرح الحديث الأول المتصل بوقوت الصلاة كتبه ابو القاسم بن موسى
بن مصطفى بن عبد الله العبدوسي وقد كتبه يوم الاثنين الثالث من شهر جمادى
الآخرة عام تسعة وثمانين وسبعمئة أي في نفس القرن الذي ألف فيه الكتاب .

ومن حسن الحظ كما ذكرنا من قبل ان قيمة العثور على هذا الجزء تتجلى في
كونه المساعد الرئيسي على تحديد قيمة هذا الكتاب بين امثاله وفي تحديد علاقته
بمختلف الكتب التي الفت من قبله في الموضوع خصوصا بالنسبة إلى كتب ابن
عبد البر وقد مهأ له قبل الشروع في الشرح بمقدمة تحدث فيها عن العوامل الدافعة
القيام بهذا الشرح ، وبين في هذه المقدمة ضرورة الاعتناء بالسنة النبوية من أجل
فهم كتاب الله العزيز . ثم تعرض بعد ذلك إلى قيمة كتاب الموطأ في هذا الباب ،

وإلى صحته وأمانة راويه . مع انتقاء أجمل العبارات المبينة لفضله والمظهرة لمنزلته
لدى عدد من رواة الحديث والمدونين له .

وفي الوقت ذاته بين انه سيعمل جهد مستطاعه للحديث عن الرواة وعن
سيرهم وعن رجال الحديث الواردين في الموطأ وعن أخبارهم وعما ورد في
الكتاب من المسائل الفقهية الضرورية وانه سيقطع كل ذلك من كتب مشهورة
في الموضوع .

بدأ كتابه بقوله :

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، الهادي صفوة العبيد، إلى المنهج
الرشيد، والملك السديد، وصلى الله على نبيه المصطفى وعلى آله... الخ
ثم يقول بعد ذلك :

فأولى الأمور لمن نصح نفسه، وألهم رشده، معرفة السنن التي هي البيان لما
في القرآن، وبها يوصل إلى مراد الله تعالى من عباده فيما تعبدهم به من شرائع
دينه الذي به الابتلاء وعليه الجزاء، في دار الخلود والبقاء، وهي السنن الثابتة بنقل
الامام أبي عبد الله مالك بن انس لاختياره لها، وانتقائه اياها، واجتهاده فيها، واعتماده
عليها في موطئه .

ثم انطلق بعد ذلك في مدح الموطأ في اختيار بعض ما قيل فيه فمن ذلك
قول عبد الرحمن بن المهدي : «ما كتاب بعد كتاب الله انفع من موطأ الامام
مالك بن انس» . وقول ابن وهب : «من كتب كتاب مالك فلا عليه ان يكتب
من الحلال والحرام شيئا» . وقول عمر بن عبد الواحد صاحب الاوزاعي : «عرضنا
على مالك الموطأ في أربعين يوما فقال كتاب الفقه في أربعين سنة اخذتموه في
أربعين يوما . قل ما تفقهون فيه» . وقول يحيى بن عثمان : «سمعت سعيد بن ابي
مريم يقول وهو يقرأ موطأ مالك وكان ابنا أخيه قد رحلا إلى العراق في طلب
العلم فقال سعيد : لو ان ابني أخي مكثا بالعراق عمرهما يكتبان ليلا ونهارا ما
اتيا بعلم يشبه موطأ مالك ولا اتيا بشي . مجتمع عليه خلاف موطأ مالك بن انس
لما كان عليه من الفضل والتقدم في صحة النقل والتوقي فيه وترك الرواية عن

من لا يرضى بحاله واعتماده على الثقات الائمة الاثبات في كل ما رواه وثناء العلماء عليه بذلك.

وبعد ذكر هذه الأفعال والظهار قيمة كتاب الموطأ بين كتب الفقه والحديث هناك ما يحتاجه من الشرح والتجليل قال : «وقد اعتنى العلماء قديما وحديثا بموطأ مالك بن أنس رحمه الله والفقهاء عليه وشرحوا كثيراً لاعتنائهم به ومحبتهم فيه واتخذهم به منهم عبد الملك بن حبيب السلمي ومحمد بن سحنون وأبو زكرياء ابن ابراهيم بن مزين ومولى رملة بنت عثمان بن عفان وأبو القاسم الجوهري وأبو الحسين الماعزى المعروف بابن القابسي وأبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمنين المري وأبو ذر الهروي وأبو عبد الملك البغوي مروان بن علي الأندلسي وأبو المطرف بن مروان قرطبي وأبو عبد الله بن الحناء محمد بن يحيى التميمي والقاضي يونس بن الصفار أبو العلاء والطائفي أحمد بن محمد الماعزى أصله من طلائكة من ثغر الأندلس الشامي والقاضي أبو الوليد الباجي وأبو عمر بن عبد البر الف على الموطأ كتباً كثيرة منها كتاب التمهيد وكتاب الاستدكار وكتاب التقصي وكتاب الانصاف فدا في شرح الله من الخلاف والاشراف في الفرائض وكتاب الانتقاء في مذاهب الفقهاء المذاهب المالكية والشافعية وأبي حنيفة وكتاب الكافي وكتاب الاستيعاب وافي الإمام أبو عمر يحيى الله عنه في هذا الكتاب بأبلغ علم وإتقان ما يحتاج من له رعاية العلم ان يطالع هذه الكتب وما فيها من معاني السنن ووجهها واتساع مباحث العلماء فيها وامداد الشرح بذلك... فاهمى الذي له الخلق والأمر، وقوى عزيمى على ان اجمع كتاباً تمهيداً واعباً على أبواب الموطأ من الصحابة والتابعين، وأصل بذلك ما في الموطأ من حديث النبي ﷺ مسنده ومتصلاً، وبلاغه وفقطه، اذ كل ذلك عند مالك رحمه الله واصحابه ومن سلك سبيلهم حجة بحسب العمل، وبطهرها من راجأ إليها من التنازع، والاختلاف في رد الفروع اليها فبانت عليها ما ساطعها، لا يخاف المالكيون في ذلك، وعلمه كان السلف في قول مسائل الثقات، اكمل الفائدة باستيعاب ما في الموطأ من حديث رسول الله ﷺ وأصل ذلك شرح جميع ما في الموطأ من حديث اهل البيت الصحابة

والتابعين، وما لمالك فيه من قوله الذي بنى عليه مذهبه واختاره من أقاويل سلف اهل بلده الذين هم الحجة على من خالفهم وأصل ذلك بمسائل من الفقه الذي يتعلق بالباب. واقتصر في هذا الكتاب من الحجة والشاهد على فقر دالة وعيون منبهة ونكت كافية على سبيل الايجاز والاختصار ليكون اقرب إلى حفظ الحافظ وفهم المطالع واتيت فيه بما لا يسع جهته لمن احب ان يسم بالعلم نفسه.

ثم قال بعد ذلك :

«واقطعت هذا الديوان من ثمانية دواوين : من التمهيد والاستدكار والكافي، والاجر، والمنتقى، وترتيب المسالك، والمهونة، والجواهر، وفيه من القبس وأحكام القرآن والنكت فقر صالحة، هذا كله في الحديث والفقه وما يتعلق به، واما تاريخ الصحابة ومن بعدهم من رواة الأخبار من الرجال والنساء وذكر اعمارهم وكناهم ومواليدهم ونسبهم. فاقطعت ذكرهم من الاستيعاب، وذيل المذيل، والجوهري، والتقصي وغيرهم. واما اللغة فمن كتاب شرح الحديث لابي عبيد، ومن كتاب فقه اللغة، وشرح العربية لأبي منصور الثعالبي.

فهذه الكتب هي التي مهدت وعليها خاصة اعتمدت، ومعاني ما أخذت منها قريب، والله المرجو لما املت. من عونه وتوفيقه فهو المنعم بذلك لا شريك له وبه اعتصمت وهو حسبي ونعم الوكيل».

فمما تقدم يتبين لنا ان كتابه سار على النسق الآتي :

أولاً — السير وفق الترتيب الذي سار عليه مالك في كتابه الموطأ وقد بينا من قبل أن الرواية التي شرحها تتعلق برواية يحيى بن يحيى الليثي.

ثانياً — تعرضه لرجال الموطأ صحابة كانوا أو تابعين.

ثالثاً — تعرضه لذكر الاحاديث على اختلاف أنواعها، لا فرق بين المتصلة والمسندة والمنقطعة والبلاغات.

رابعاً — عمله على شرح جميع ما في الموطأ من أقاويل الصحابة والتابعين، وما لمالك في ذلك من رأي.

خامسا — تعرضه للمسائل الفقهية المتعلقة بكل باب.

سادسا — الحرص على الاختصار على ما يفيد، دون اللجوء الى الاطناب والاسهاب.

سابعا — عدم اهمال ما يمكن اهماله، مع تمكين القارىء بكل ما لا يسعه الاستغناء عنه.

ورأيناه بعد ذلك يحدد المصادر التي اعتمد عليها سواء في الحديث او الفقه أو التاريخ او اللغة.

فعمله اذن مكتمل واضح سلك فيه مسلك الباحثين الصادقين في انجاثهم. فهو ينسب لنفسه ما بلغ إليه وينسب لغيره ما استقاه منه، وما أخذه عنه دون ان يبخل حق سابقه، ودون ان يهمل ما يتطلبه الموضوع من الجدية في البحث، والدقة في التعبير، وأنه لمنهج واضح ومسلك دال على ان المؤلف كان متمكنا من مادته، عالما بما لا يستغنى عنه فيها قادرا على تبليغها، خبيرا بالجانب التربوي والتعليمي، بحيث لا يمكن لمن يقرأ كتابه هذا الا الاعتراف بأن الاسم الذي وضعه المؤلف يتلاءم مع خطته التي سار عليها.

ويشتمل السفر الأول على كتاب وقوت الصلاة بأنواعه المندمجة فيه وعلى بابين من كتاب الطهارة هما باب العمل في الوضوء، وباب وضوء النائم اذا قام إلى الصلاة.

ولقد لاحظ المؤلف ان يحيى بن يحيى الليثي لم يدمج في كتاب وقوت الصلاة باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر مع ان سياق الموضوع يقتضي ادماج ذلك. لهذا جعل هذا الباب ضمن الجزء الأول وأزاله من المكان الذي وضعه فيه يحيى، ولهذا قال بعد الحديث عن الباب المتعلق بالنهي عن الصلاة ما يأتي :

«سقط لمحيى بن يحيى النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر من موضعه الذي هم فيه في الموطأ عند جميع رواته. وهو عندهم قبل هذا الباب وبعد النوم عن الصلاة فالما سقط له هاهنا استدركه في آخر كتاب الصلاة بعد العمل في

الدعاء وليس هناك مدخل فرأينا ان نضمه في كتابنا هذا هنا لما ذكرناه وبالله التوقيق» (ص 110).

فنحن نلاحظ ان المؤلف رغم التزامه برؤية يحيى فإنه قد سمح لنفسه بالتصرف في ترتيبها حينما رأى ضرورة ذلك، ولكنه لم يتجاوز الأمر إلى التصرف في اصل الرواية، أو إلى التصرف في صورة المتن. اللهم إلا اذا كانت طبيعة الشرح تقتضي الاتيان بروايات اخرى أو بصور للنص مختلفة عن الأول للمقابلة والموازنة.

وهذا العمل يدل على انه كان ملتزما بخطته التعليمية وانه كان يبحث عن وسائل التقريب بين النظائر والأشباه لتكون الفائدة عامة وليتسع افق المعرفة عند الناظر في كتابه.

ومن المعلوم ان من يتناول شرحا لكتاب او لمتن لا يكون في عمله مجرد شارح وصفي، اذ لابد ان يتأثر شرحه بشخصيته وبذاتيته. لأنه وان وجه عنايته لشرح الألفاظ أو لتحليل المعاني أو للمقابلة والموازنة، فإن اختياراته تكون صورة من نفسه. وذلك لأن الذاتية اما ان تتضح مباشرة عند ابراز الجانب النقدي. أي عند الاشارة إلى الرأي الذي يراه المؤلف واما ان تظهر بصفة غير مباشرة اثناء مناقشة الأفكار. وعند التحدث عن ذكر اسباب الخلاف بينها.

ونحن حينما نريد تحديد معالم الذاتية عند ابن الزهراء في كتابه هذا، نجدها مندمجة في النوع الثاني أكثر من اندماجها في النوع الأول وذلك ناتج عن تحديد موقفه حينما جعل كتابه ممهدا لكتب مختلفة تقدم ذكر بعضها في مقدمة هذا البحث.

وسيرا مع خطتنا في عدم الاكتفاء بالوصف البيبليوغرافي للكتاب، فإننا سنتحدث عن بعض الجزئيات لنرى طريقة معالجتها من لدن المؤلف، وسنعرض على سبيل المثال للجزئيات التالية :

أولا — الجزئية المتعلقة بالتكامل الموجود بين الاحاديث الروية مجملة عند بعض الرواة ومفصلة عند آخرين.

لقد تحدث عن هذه الجزئية اثناء الحديث المتعلق بتحديد أوقات الصلاة، فقد

ورد جملة في رواية يحيى ومفصلا عند غيره. ومن المعلوم ان ما يروى مفصلا من الأحاديث يكون مجملا لما يروى مجملا. فقد قال الراوى عن يحيى وهو ابنه عبد الله الميثني :

«حدثني يحيى بن يحيى الميثني عن مالك بن انس، عن ابن شهاب، ان عمر ابن عبد العزيز أخر الصلاة يوما فدخل عليه عروة بن الزبير، فأخبره ان المغيرة بن شعبه أخر الصلاة يوما وهو بالكوفة فدخل عليه أبو مسعود الانصاري فقال ما هذا يا مغيرة ؟ اليس قد علمت ان جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ ثم صلى، فقال عمر ابن عبد العزيز اعلم ما تحدث به يا عروة. أو أن جبريل هو الذي أقام لرسول الله ﷺ وقت الصلاة قال عروة كذلك كان بشير بن أبي مسعود الانصاري يحدث عن أبيه قال عروة : «ولقد حدثتني عائشة زوج النبي ﷺ ان رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل ان تظهر».

الظاهر من هذا الحديث ان جبريل صلى برسول الله ﷺ يوما واحدا وان عملية التعليم لم تحكي يوما آخر لكن قد تجد بعض الروايات عن عمر ابن شهاب تذكر ان هذه العملية قد تكررت وأن التعليم كان في يومين وأن الغرض من ذلك عيدا أقرب الأمهات وأبناءها إلى النبي المسلمين أن يصلوا وفق ما يعلمه رسول الله ﷺ من جبريل بان ما حدث رواية أخرى تنصل بان شهاب وردت في معطاة ابن أبي كريب ان وقت الصلاة كان في يومين على مثل ما ذكر غير ابن شهاب اوقات وفصل الصلاة الا المغرب فإنها كانت حين غروب الشمس في اليومين

ومما ذكر الزماني في الخزانة في هذا الموضوع عقب الشارح على ذلك بامرين :
الأمر الأول : أنها مسألة واجبة قال : ان مالك بن انس يعتبر الأحاديث
الرواية موقوفة عن زمانه من اهل المدينة

الأمر الثاني : أنها مسألة لحديث الموطأ الجميل وحديث ان هذه الأحاديث اكثر

تفصيلا فهي المعتمدة في هذا الباب وقال بعد التعليق على الحديث المذكور (ص 6) ما يأتي :

«وهذا حديث شديد الانغلاق، فلم يكن بد من إيراد الروايات التي تبينه وتوضح معناه، ومعلوم أن من زاد وأوضح وفسر أوّلَى ممن أجمل وأهمل، لأنه كله حديث واحد في قصة واحدة في نزول جبريل وامامته بالنبي ﷺ في حين فرض الصلاة في الاسراء ونزول جبريل عليه السلام من الغد من ليلة الاسراء على رسول الله ﷺ فاقام له وقت الصلاة على السعة في اليومين ثم قال له : الوقت ما بين هذين الوقتين».

ان امثال هذه التعقيبات ضرورية في تفسير احاديث رسول الله ﷺ وان سعة الاطلاع في هذا الامر واجبة خصوصا في عصرنا الذي نحتاج فيه من جديد إلى استحضار سنة رسول الله ﷺ وإلى تحديد معانيها وتمييز صحيحها من ضعيفها ومعرفة مجملها من مفصلها ليكون ذلك مدعاة إلى الفهم الصحيح وإلى الحكم السليم وإلى استيعاب ما تهدف إليه السنة النبوية التي تعتبر اصلا اساسيا من أصول الأحكام.

ثانيا جزئية تتعلق بتحديد وقت صلاة المغرب وبيان الطريقة التي عالج بها المؤلف ذلك.

ان الفقهاء يحددون اوقات الصلوات ويذكرون لكل صلاة وقتين الا المغرب فإن الكثير منهم لا يذكرون لها الا وقتا واحدا ويعتمدون في ذلك على الحديث الذي اشرنا اليه في الجزئية الأولى المتعلق بامامة جبريل. فإن الصلاة فيه تكررت يومين حسب الروايات المفصلة وقيمت وقتين الا في المغرب فإنها اقيمت لوقت واحد.

وعلى ما جاء في هذه الرواية اعتمد النجاشي وعليها ايضا عمل اهل المدينة وعلى اساسها بني القول المشهور في مذهب مالك رضي الله عنه. ولكن رغم ذلك فإن هناك رواية أخرى وردت عن مالك تحكي ان له قولاً آخر في الموضوع يتعلق بان للمغرب وقتين كسائر الصلوات وقد اشار ابن الزهراء إلى ذلك في الفقرات التالية حيث قال : (ص 12) .

«واختلفوا في آخر وقت المغرب بعد اجتماعهم على أن أول وقتها غروب الشمس فالظاهر من قول مالك أن وقتها وقت واحد عند غروب الشمس وبهذا تواترت الروايات عنه إلا أنه قال في الموطأ فإذا غاب الشفق فقد خرج وقت المغرب، ودخل وقت العشاء، وبهذا قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، والحسن بن حبيب، وإمام، وإسحاق، وأبو ثور، وداود والطبري، كل هؤلاء يقول : آخر وقت المغرب مغيب الشفق، والشفق عندهم الحمرة، وحجتهم في ذلك حديث أبي موسى الأشعري ومثله حديث بريرة الأسلمي في أن رسول الله ﷺ صلاها عند سؤال السائل عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئا وأمر بلالا فأقام الفجر حين انشق والناس لا يعرف بعضهم بعضا، ثم أمره فأقام الظهر حين زالت الشمس. ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة ثم أمره فأقام المغرب حين وقعت الشمس ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق ثم أخر الفجر من الغد حتى انصرف منها والقائل يقول طلعت الشمس أو كادت، ثم أخر الظهر حتى كان قريبا من العصر ثم أخر العصر حتى انصرف منها والقائل يقول احمرت الشمس وأخر المغرب حتى كان سقوط الشفق ثم أخر العشاء حتى كان ثلث الليل ثم أسمع فدعا بالسائل فقال الوقت فيما بين هذين الوقتين. قالوا وهذه الآثار أولى من آثار إمامة جبريل لأنها متأخرة بالمدينة وإمامة جبريل كانت بمكة والآخر من معاه أولى لأنه زيادة على الأول واحتجوا بحديث عبد الله بن عمرو بن العاصي وفيه : ووقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق وحديث أبي بصرة الغفاري أن رسول الله ﷺ لما صلى العصر قال لا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد والشاهد النجم وحديث عائشة وأنس بن مالك عن النبي ﷺ إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء وكل ذلك يدل على سعة الوقت وقرأ فيها الطور والصفاء، والاعراف. فلمالك في المغرب قولان أحدهما أنه ليس لها إلا وقت واحد عند غيبوبة الشمس ودخول الليل هذا هو المشهور من مذهب مالك . أصحابه وجمهور أهل المدينة في وقت المغرب في الحضر ومالك في وقتها قول ثان أنه من صلاها قبل مغيب الشفق فقد صلاها في وقتها في الحضر والسفر والأول منه أشهر وعليه العمل».

وبعد ذلك ذكر أن للشافعي في وقتها قولين كمالك ثم ذكر للثوري تفصيلا في التأخير وعدمه فقال : قال الثوري : «وقت المغرب إذا غربت الشمس فإن حبسك عذر فاخرتها إلى أن يغيب الشفق في السفر فلا بأس وكانوا يكرهون تأخيرها».

ثم نقل بعد ذلك نصا من كتاب لأبن عبد البر فقال (ص 13) : قال أبو عمر المشهور من مذهب مالك ما ذهب إليه الشافعي والثوري في وقت المغرب والجهة له من حديث ذكرناه في التمهيد في إمامة جبريل عليه السلام على تواترها في أن للمغرب وقتا واحداً. وقد روي مثل ذلك عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة وجابر بن عبد الله بن عمرو بن العاصي وكلهم صحبه بالمدينة. وحكي عنه صلاته بها وأنه لم يصل المغرب في اليومين إلا في وقت واحد وسائر الصلوات في وقتين على أن مثل هذا يؤخذ عملاً لأنه لا ينفك منه ولا يجوز جهله ولا نسيانه وقد حكى أبو عبد الله بن خوازيم أن البصري المالكى في كتابه في الخلاف ذكر أن الأمصار كلها بأسرها لم يزل المسلمون فيها على تعجيل المغرب والمبادرة إليها في غروب الشمس ولا نعلم أحداً من المسلمين أخر إقامة المغرب في مسجد جماعة عن وقت غروب الشمس وفي هذا ما يكفي مع العمل بالمدينة في تعجيلها. ثم قال : «وفي هذا كله دليل على أن النبي ﷺ لم يزل يصلها وقتاً واحداً إلى أن مات ﷺ. ولو وسع لهم لا تسعوا لأن شأن العلماء الأخذ بالتوسعة. وهذا كله على وقت الاختيار والترغيب في هذه الصلاة بالبدار إلى الوقت المختار...»

فنحن لاحظنا هنا أن المؤلف كان يعتمد على الأحاديث المختلفة في إثبات الأحكام ويوازن بينها ويذكر اختلاف العلماء في تفسيرها وتعليل امتداد أحكامها وينقل كلام الصحابة ويتحدث عن مراقبتهم في العبادات وعن كيفية فهمهم لتحديد أوقات الصلاة ويقارن في الوقت ذاته بين آراء بعض رجال المذاهب المشهورين ويحاول نقل بعض النصوص من مؤلفات الفقهاء المالكيين ليجعلها ترجيحاً لبعض الأقوال التي يؤثرها على غيرها.

ومن هنا نرى أن الاطلاع على هذا الشرح يوسع المدارك ويفسح مجال الاطلاع

على اصول التشريع ويمكن المسلم من معرفة بعض دواعي الاحكام فلا يأخذها تقليداً وإنما يأخذها بعد معرفة ما كان يناله الفقهاء والمحدثون في النقل والشرح والتجليل والتلخيص.

ثالثاً — جزئية تتعلق بأوقات الصلوات ومصادر تحديدها.

ان الاصول الصريحة في تحديد الأوقات يرجع إلى السنة الكريمة ويعود إلى الحديث الذي يابغ فيه جبريل عليه السلام نبينا ﷺ كيفية الصلاة. كما يعود بعد ذلك إلى حديث احاب فيه رسول الله ﷺ احد المستفسرين عن هذه الاوقات وقد سقت الإشارة إلى الحديثين معاً فيما تقدم.

ويضاف إلى السنة اجماع المسلمين وليس بدعاً من القول ان يكون الاجماع ايضاً احد الاصول المعتمد بها في اقرار الاحكام. ومع ذلك فإن الفقهاء والمفسرين القرآن الكريم حاولوا ان يبحثوا عن هذا التحديد داخل كتاب الله العزيز فوجدوا من آياته ما نسبى عن ذلك.

فمن بين الآيات التي اشاروا الى انها تحدد الأوقات قول الله تعالى في سورة الاسراء (78) ﴿إِذْ أَوْفَى الصَّلَاةَ الْدُلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنُ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾.

ومعرفة ذلك على هذا الاساس الامام مالك رضي الله عنه سألنا في ذلك مسلك السلف من اصحابنا وعلماءنا رضي الله عنهم ففهموا مجموع في ذلك الشمس الظهر والعصر وفي غسق الليل المغرب والعشاء ويضيفون إلى ذلك صلاة الفجر المأمورة عليها. وبذلك تتم الصلوات الخمس.

ومن بين الآيات التي يمكن الاستدلال بها قول الله تعالى في سورة الروم (17) ﴿إِذَا تَجَافَى السَّمَاءَ فَاسْتَوَىٰ وَسِعَ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْعِشَاءُ وَالنُّجُومُ﴾.

فقال في تأويلها أحد مشايخ المعري والعشاء مدمجتان في قوله تعالى حين يمشي على صلاة الفجر مأخوذة من قوله حين تصبحون وإن صلاة العصر مأخوذة من قوله تعالى عشاء وإن صلاة الظهر هي المقصودة بقوله تعالى حين تظهرون.

الا ان ابن الزهراء في شرحه لاحظ ان هذه التأويلات ليست قطعية وذلك يرجع إلى سياق اللغة وإلى تداخل مانيها ولهذا قال (ص 9).

«فليس في محكم القرآن في أوقات الصلاة شيء يعتمد عليه، وأصح ما في ذلك نزول جبريل عليه السلام بأوقات الصلوات مفسرة وفي القرآن جملة، وكذلك الصلاة والزكاة مجملات اوضحها رسول الله ﷺ وبينها كما أمره الله عز وجل بقوله ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل 44). فبينها ﷺ بالقول والعمل. فمن بيانه ما نقله الآحاد العدول، ومنه ما اجمع عليه السلف والخلف فقطع العذر ومنه ما اختلفوا فيه».

فمن هذا التعقيب يتضح لنا ان الاطلاع على السنة أمر حتمي في فهم كتاب الله، وفي اقرار الاحكام الدينية لأنها عنصر أساسي في شرح مجمل كتاب الله وان هذا الاطلاع ليس محصوراً فيما هو مغول بل ان العمل ايضاً له وزنه في الاقتداء برسول الله ﷺ فأقواله وأفعاله سواء في تبيان ما هو مجمل وفي تخصيص ما هو عام.

ونظراً لما للسنة من هاته المكانة في فهم كتاب الله وفي معرفة احكامه. فإن الواجب الديني يدفعنا إلى الاهتمام بها وإلى دراستها وفهم مقاصدها خصوصاً بالنسبة إلى الفقهاء ليستطيعوا ربط الأحكام المدونة باصولها وليقدروا على توضيح البواعث التي دفعت الامام الذي يقتدون به لاختيار رأي دون آخر. فإن معرفة التعليل والقدرة على الاستنباط من آكد ما يجب أن يتحلى به الفقيه ولا سيما في العصر الحاضر الذي اتسعت فيه مجالات المعرفة، وتعددت فيه مسالك الثقافة، وتنوعت فيه الآراء والنظريات.

ان هذا العصر بظروفه يقتضي من الفقهاء ان يكونوا في المستوى العلمي اللائق بهم ليحموا بذلك اصول الدين، ولبحقوا للقوانين الفقهية صولتها. والا اصبح الفقه صورة جامدة وصار الفقهاء متحجرين غير قادرين على فهم ولا افهام، وتلك مصيبة اذا اصبحت بها امة ما فقدت نبيتها، وصارت غير قادرة على استيعاب ما هو موجود، وغير قادرة على الاجتهاد بالنسبة لما لم يكن موجوداً.

وإنما في العاماء السابقين وفي حرصهم على فهم كتاب الله وفق ما تقتضيه معانيه من خلال دراستهم المسنة خير قدوة، واحسن اسوة.

وقد ورد في حديث الماراج ان الصلوات المفروضة خمس صلوات في كل يوم وليلة وبعضها في الأوقات حددت في مكة لا في المدينة وهو مذهب الجمهور لكن ذهب الجمهور إلى ان التحديد كان في المدينة وان الصلاة في مكة كانت ركعتين يصلحهما المصلي متى شاء ولهذا كانت الآيتان اللتان ذكرهما من قبل من سورة الروم وهما قوله تعالى ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ واه الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون﴾ مدينتين داخل سورة مكة.

والظاهر انه لا تلازم بين نزول هاتين الآيتين بالمدينة وبين اصل التحديد، لأن ذلك يمكن ان يكون اقراء لما كان موجودا. هذا زيادة على ان المراد منهما قد يكون مطلق التسميح والتعبد لله عن كل ما لا يليق به.

ومما الحارث عن هاتين الحريتين السابقة يمكننا أن نتعرض للملاحظتين اثنتين الأولى ان الزعماء من قديم الانبياء الذين احدهما يتعلق بتأخير السان عن وقت الصلاة والثانية تتعلق بقصة الجانب العملي في التلقين والتعلم.

ان الملاحظة الأولى مما ذكر ان غالباً ان الحديث الذي رواه يحيى التميمي عن مالك بن نويرة عن ابي اسلم عن عبد الله بن مسعود الذي قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فأنه عن وقت صلاة الصبح قال فسكت عنه رسول الله ﷺ حتى اذا كان من الغد صلى الصبح حين طلع الفجر ثم صلى الصبح من الغد بعد ان أسفر، ثم قال ان السائل عن وقت الصلاة ؟ قال ها انذا يا رسول الله قال : «ما بين هاتين وقتاً» (ص 17)

ان هذا الحديث في الواقع ينسب للحديث العام الذي بين فيه رسول الله ﷺ جميع الأوقات ان الله عز وجل

والخارج في حقه وحل هم يمثل طرفاً من الحديث العام، أما إذا هم وارد في قصة أخرى تخص صلاة الصبح وحدها.

وعلى كلا الأمرين فإن النبي ﷺ لم يجب فوراً عن سؤال السائل، وإنما اجل الجواب حتى مارس الصلاة مرتين. فأبان للسائل عملياً ان صلاة الصبح قد تكون والغسل موجود، وقد تكون بعد الإسفار، بحيث لا يوجد ثبوت دائم حول وقت موحد. وهذه السعة في الوقت لم يعبر عنها رسول الله ﷺ تعبيراً استعجالياً، وإنما اخر الجواب ليقدمه في اطار عملي يصل إليه السائل بنفسه ويراقبه بحواسه.

ان هذه الظاهرة التعليمية التي تستغل جانب المشاهدة، وتعتمد على الجانب الحسي تعد من أبرز السمات التعليمية التي استعملها رسول الله ﷺ في تبليغ أوامره وتقرير احكامه، وهي طريقة عملية لها قيمتها في المجال التربوي، ولها مفعولها في استيعاب المعرفة وفي اختزان فوائدها.

ونحن لو تتبعنا سيرة الرسول لوجدنا هذه الظاهرة التعليمية تمثل اسمى صفاته ﷺ، وتصور أوضح السبل التي اعتمدها في التوجيه والتلقين.

ويمكننا ان نستدل على ذلك بالحديث النبوي الذي رغب فيه رسول الله ﷺ جميع المسلمين بممارسة الصلاة وبالمحافظة عليها. فقد قال لأصحابه : «أرايتم لو أن نهرا بباب احدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات، هل يبقى من درنه شيء ؟ قالوا لا يبقى من درنه شيء. قال فأنك مثل الصلوات الخمس يحو الله بهن الخطايا».

ان النبي ﷺ ربط بين الطهارة الروحية والطهارة الجسمية، وبين القيمة الكبرى لتطهير الروح بممارسة العبادة وبالتوجه إلى الله بقلب خاشع ونفس مطمئنة وشعور بالخضوع ذلك ان الانسان اذا توجه بصدق إلى ربه في صلواته تجنب الدنيا وابتعد عن الادران. وتخلّى بالفضائل وتخلّى عن الرذائل، واعتد بكل ما من شأنه ان يجعله انساناً سوياً.

ان الجانب التعليمي في منهاج الرسول حسب هاته الملاحظة كان يعتمد على التلقين الدقيق وعلى المقارنة والموازنة، وعلى الربط بين الجوانب المحسوسة والمعاني المقصودة.

اما الملاحظة الثانية فمرجعها إلى هذا التأخير في الجواب. هل هو مسموح به دائماً أو إنما يسمح به اذا لم يكن فيه ضرر شرعي ؟

من هذا الحديث ان التأخير عن الجواب لا يسمح به الا اذا كان لا
 رفعة حقاً من حققة الله. ذلك ان السائل الذي سأل عن وقت صلاة الصبح
 لم يكن سأل على ما يظهر من سياق الحديث انه حديث عهد بالاسلام، وانما
 كان يريد تحديداً وقت معين. فإذا بالرسول ﷺ أراد أن يظهر له السعة في الوقت.
 وهذا امر غير مستبعد لأنه سواء صلى الصبح في الوقت الأول، أو في الوقت
 الأخير. فصلاته صحيحة، لأن التغليس والاسفار معا وقتان مشروعان ولا يلزم
 من تأخير الجواب افساد صلاة المصلي، ولذلك كان هذا التأخير غير مضر. اما
 اذا كان في تأخير الجواب ضرر فإنه لا يسمح به. أرأيت لو كان التأخير يؤدي
 إلى تقهيت حق على مسلم. وان عدم الادلاء به سينتج عنه ضرر ما، فإن ذلك
 التأخير يصبح مظهراً.

• الملاحظتان معا ذكرهما الشارح ونسبهما إلى ابن عبد البر. فقد قال : قال
 أبو عمر : (ص 18) « في هذا الحديث من الفقه تأخير البيان عن وقت السؤال
 إلى وقت آخر يجب فيه فعل ذلك، واما تأخير البيان عن حين تكليف الفعل حتى
 يقدسى وقته فغير جائز عند الجميع. وهذا باب طال فيه الكلام بين أهل النظر
 من الفقه، وقد يكون البيان بالفعل فيما سبيله العمل اثبت في النفوس من القول
 ما حمل ذلك قول رسول الله ﷺ ليس الخير كالمعينة رواه ابن عباس عن النبي
 ﷺ. لم يرد غيره ».

• على كل حال فإن الملاحظتين معا لهما اثر كبير في تحمل المسؤولية التربوية،
 • يمكن الاستفادة منهما في مجال التعليم والتلقين فهما يمثلان طريقة سليمة في تبليغ
 المعاني في الوقت المناسب بأسلوب عملي جذاب.

ان التعام يحتاج إلى اختيار الوسيلة الفعالة في التأثير، ويحتاج مع ذلك إلى عدم
 احوال الاحداث الموهمة بالانسان فيتحمل المسؤولية العامة، ولا يتم ذلك إلا اذا
 وعمى كل فرد مسؤوليته، وعمل على الاقتداء بسنة رسول الله ﷺ، وبطريقته
 المعالة في التبليغ والاهميه. فما أصبح العالم اذا لم نجد في الامة من يجمع بين
 ح. طريقة التبليغ وبين معرفة الوقت المناسب لهذا التبليغ. فقد كان شراح

الحديث النبوي حريصين على ابراز ذلك كلما واتتهم الفرصة. وخير دليل على
 خطتهم هاته ما اقتبسه ابن الزهراء من كلام ابن عبد البر أثناء شرحه لهذا الحديث.

ورغم التوسعة التي منحت للمسلمين في اداء الصلوات. تلك التوسعة التي
 افصح عنها رسول الله ﷺ بقوله « ما بين هذين وقت » فإن الفقهاء قد تساءلوا
 عن تساوي الفضل بين من يبادر بادائها في الوقت الأول وبين من أخرها إلى
 الوقت الثاني.

والظاهر من الحديث ان لا فرق في الفضل بين اول الوقت وآخره وبذلك
 شرحه اهل الظاهر وبعض اصحاب مالك رضي الله عنه. وذهب الجمهور الى
 أن المبادرة افضل. وعلى مذهب الجمهور سار ابن الزهراء في شرحه هذا الا أنه
 لم يستنتج الأفضلية من الحديث ذاته. وإنما أخذ ذلك من الأمر العام الوارد في
 القرآن حيث يقول الله تبارك وتعالى : ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ (البقرة 148)
 و(المائدة 48):

وحيث يقول ﴿ سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض
 أعدت للمتقين ﴾ (آل عمران 133).

وحيث يقول ﴿ سابعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء
 والارض أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله
 ذو الفضل العظيم ﴾ (الحديد 21).

كما أخذ الأفضلية من قول رسول الله ﷺ أول الوقت رضوان وآخره عفو
 الله. ومن قوله أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها (ص 19) (انظر صفحة 59).

ونحن لو قابلنا بين هذه الأقوال وبين الواقع لوجدنا ان هناك من يفرق بين
 الواحد والجماعة فيرى أن المبادرة بالنسبة لمن يصلي وحده أفضل وان التأخير
 بالنسبة للجماعة افضل اذا لم يتييسر اقامتها في أول الوقت.

وهناك بالنسبة لمباشرة الاعمال في اطارنا الاجتماعي من راعي في الجماعة هذين
 الجانبين معا فخصصت مساجد للصلوات في أول أوقاتها ومساجد اخرى

الاجتماعات في أوقات أو أوقاتا ، بذلك تنسب فضل الجماعة في أول الوقت لمن تيسر له ذلك ، وفي آخر الوقت لمن تعذر عليه القيام بها في أوله .

وعلى أساس التفرقة بين الواحد والجماعة أول المفسرون أوامر عمر لعماله وأبصار الصحابة في تحاشد أوقات الصلوات ، فقد نقل مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب كتب إلى عماله أن أهم أمركم عندي الصلاة فحفظوها ، حافظوا عليها حفظ دينه ، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع . ثم كتب أن صلوا الظهر إذا كان الفجر ذراعاً إلى أن يكون ظل أحدكم مثله ، والعصر والشمس مرتفعة بضراء نعمة قائم ، ما يسير الراكب فرسخين أو ثلاثة قبل غروب الشمس والمغرب إذا غربت الشمس والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل . فمن نام فلا يأت منه ثلاثا ، والصبح والنجوم بادية مشتبكة (ص 32) .

وورد في حديث آخر عن عمر وهو الحديث الذي رواه مالك عن عمه أبي سهل عن أبيه أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري أن صل الظهر إذا غابت الشمس إلى آخر الحديث وهنا اضطرب شراح الحديث الأول إلى القول بأن عمر أراد به من أراد الجماعة الملائكة يكون هناك تناقض بينه وبين ما جاء في الحديث الثاني .

وهو التناقض على الحديث الأول ذكر المؤلف ما يأتي : (35) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ودعني من العلم في كتابه فقال : يا مالك رحمه الله بخديت عمر على اتصال من أهل الفقه ، وهم مكتوب باقي القوم على قول بعضهم فإنه يكون اجتماع لأن عمر كتب إلى الامصار بكتابه فما اعترضه أحد .

ومنه به أيضا على اتصال من اصول الفقه وهو اتصال اعمال الخلفاء بخديت النبي ﷺ ففقهوا الفقه به أو بأحد احاديثه ، فيرجح على غيره ولم يجد ها هنا لأبي بكر كلاما فاردا وكلام عمر . وهذا في الركعة كلام إلى بكر وعمر فاردف كلام عمر رضي الله عنهما .

والذي ذكره في كتابه عن الخطاب في كتابه ان صلوا الظهر اذا كان الغروب ذراعاً إلى المجرى ، على ما في الحديث «واحد وجماعته» فأما الواحد فأول الوقت

له افضل بلا خلاف بين المالكية والشافعية . نعم وقبل النقل . فإن أراد ان ينتقل فيعد ان يؤدي الفرض . وأما الجماعة فأول الوقت أفضل بلا خلاف ، إلا أنه لما كان تألفهم لا يمكن في أول الوقت لأنه يأتي في غفلة قبل ان يتأهب له الناس فتمضي منه برهة فقدرة لهم عمر بربع القامة مصلحة لهم ، وحرصا منه على اجتماعهم على هذه الشعيرة . وفي هذا الباب اثبات المقدرات بالقياس ردا على اهل العراق وبهذا يتبين ان فضل الجماعة افضل من أول الوقت والدليل عليه الحاسم للأشكال ان لو أن اهل بلد اتفقوا على ترك الجماعة قوتلوا ولو اتفقوا على ترك أول الوقت لم يلاموا .

ومن الفرق بهم ان قدر لهم العصر ببيض الشمس . لأن تقديره بظل الشخص بمثله لا يمكن الا لمن حصله اول الزوال ولما كان اهماله عند الخلق لكثرة اشتغالهم أكثر من تحصيلهم له عدل لهم إلى البياض لأنه دليله وأقرب في التحصيل منه . ثم قال بعد ذلك : «ولما كتب عمر بن الخطاب الى العمال في إقامة الصلوات بالناس جماعة قدر لهم ربع القامة ولما كتب الى أبي موسى في خاصته قال له صل الظهر اذا زاعت الشمس» .

فالمؤلف باعتبار هذه النماذج يعد من الفقهاء الذي لا يقفون عند النصوص محددة عن التأويل والمقابلة والفهم بل كان يحرص ما أمكنه على أن تكون علة الاحكام واضحة وان تكون ميسرة للفهم والافهام .

ولعل الاطلاع على هذا الجزء الذي اقتبسنا منه هذه النماذج سيدفع الباحثين إلى تتبع ما يمكن الاطلاع عليه من أجزاء الكتاب الاخرى وإلى تقصي أخبار هذا المؤلف الفاضل الورع الذي وهب نفسه لخدمة العلم ودراسة السنة الشريفة واستخلاص الاحكام الفقهية من مصادرها الاساسية .

وانهم اذا فعلوا ذلك فسيضيفون إلى المكتبة الاسلامية كتابا جديرا بالتقدير وسيستغلون نصوصه العامة للمقابلة مع أصولها المطبوعة أو المخطوطة وسينرون السبيل لكل من يسعى إلى تقييم عمل هذا العالم سواء في الاطار النظري أو في الإطار التطبيقي وان لنا في خريجي دار الحديث الحسنية الأمل الكبير في أن

يكونوا من بين المسهمين في ذلك ومن بين العاملين على استمرار الحركة العلمية
ببلادنا والتعريف بها عبر مختلف الصور والأجيال والسلام.

ملحوظة :

ألقى هذا البحث محاضرة بدار الحارث الحسينية يوم 13/2/1991 وألقي أيضا
بالجامعة الربيعية لجامعة الشريف الإدريسي بالحسيمة التي انعقدت من 27 يونيو
إلى فاتح يوليوز 1991.

سابقا

عبد الحق بن اسماعيل البادسي

650هـ - 720

قراءة في كتابه المقصد الشريف والمنزوع اللطيف
في التعريف بصلحاء الريف⁽¹⁾

من الكتب التي نشرتها المطبعة الملكية بالرباط سنة 1982 كتاب المقصد
الشريف والمنزوع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف تأليف عبد الحق بن اسماعيل
البادسي المولود سنة 650 هجرية والذي كان حيا سنة 720 هجرية.

وقد حققه الأستاذ الفاضل السيد سعيد أحمد أعراب معتمدا في ذلك على أربع
نسخ توجد ثلاثة منها بالخزانة العامة بالرباط والرابعة كان قد استعارها من السيد
اليزيد بن صالح باشا تطوان سابقا ولقد عمد إلى تصحيح كلماته وإلى تفسير
بعض اشاراته وتحديد زمن بعض احداثه وذيل عمله بفهارس متعددة تقرب الافادة
وتغني القارئ في بعض الاحيان عن الاعادة.

والكتاب يهتم بحقبة معينة تصل أواخر القرن السادس بأوائل القرن الثامن
فمؤلفه ذكر أنه سيجعله من عهد أبي مدين الغوث دفين الجزائر إلى زمن تأليفه
المؤرخ بالسنة الحادية عشرة بعد السبعمائة ويريد بالريف ما بين مدينة سبتة إلى
تلمسان وهي مسافة مكانية كبيرة ضمت عددا من القبائل ونبغ فيها عدد من
الادباء والعلماء والصلحاء والمجاهدين نظرا لطبيعتها ولارتباطها بالحدود الشمالية
والشرقية التي كانت ممرا إلى الاندلس من جهة وإلى الجزائر والبلاد الشرقية من
جهة أخرى.

(1) نشر بمجلة دعوة الحق بالعدد 228 (أبريل 1983).

هذا وإن تحديد منطلق المدة الزمنية من تاريخ أبي مدين للدليل على التواصل الروحي الموجود بين مناج هذا الرجل الصالح وبين مناج المدرسة الصوفية التي نشأت قرب الحسيمة بالرابطة التي أسسها أبو داود مزاحم بن علي بن جعفر فلقد اجتمع أبو داود هذا بأبي مدين بالاندلس قبل خروجه منها وتأثر به واحتذى سيرته واقتدى بسلوكه وعزم على بناء رابطة ببلاده يجعلها على شاطئ البحر تحمي الحدود وتقوي الايمان وتجمع الراغبين في العلم وفي الجهاد.

إن أبا داود أصبح الشعار العملي الذي يميز مدرسة صوفية معهودة لدى الخاص والعام وكان النموذج الذي يعتز به مريدوه واصبحت زاويته نرباسا يستضيء به أهل الريف لذلك كان عبد الحق البادسي وهو يؤلف كتابه عالما بهذه الغاية شاعرا بهذا الموقف فبدأ التراجم بذكره وأعقبها بذكر تلامذته وبعض أفراد أسرته.

توفي أبو داود هذا سنة ثمان وسبعين وخمسمائة هجرية في عهد ازدهار الدولة الموحدية وكان أهل الريف يعرفون قيمته الروحية ويعتزون بأخلاقه وعلمه وسلوكه ويفتخرون بذكر كراماته فهم يذكرون أن النصراري أسروه فأركبوه سفينة تحمله إلى بلادهم فإذا بالسفينة يتعذر عليها الذهاب ويحبسها الريح فلم يجدوا بدا من أن يستسمحوه وأن ينزلوه هو ومن أخذه من الأسرى اعترافا منهم بفضلهم وتيقنا بأن ما حصل لهم لم يكن الا من أجل اعتدائهم عليه كما يذكرون أن الخليفة الموحدي قد أصيب بمرض من الامراض الخطيرة ولم يتيسر له الشفاء إلا حينما استقدم أبا داود من بلاده إلى مراکش فإذا بالخليفة يشفى بمجرد وضع لمسات من ريق الشيخ على جسده.

وإن أمثال هذه الكرامات لتزخر بها كتب المغاربة في هذه الحقبة ولا يخلو كتاب البادسي من ذكر عدد كبير منها الا أنه أحس بأن وجودها قد يدفع أهل الانتقاد إلى الطعن فيها وإلى تجريخ رواتها فرأى من الضروري قبل البداية في ذكر التراجم أن يخص بعض الفصول للتعريف بالتصوف وللتحدث عن الكرامات ولا يبرز مدى ارتباطها بالايمان فهي أمر جائز الوقوع تحدث للانسان بعد مجاهدات ولا تقل في مظهرها عن المعجزات إنما الفرق الوحيد بينهما أن المعجزة تكون

للتحدي ولا يبرز حقيقة النبوة أما الكرامة فهي هبة لا ارتباط لها بالتحدي ولكنها تدخل في باب قبول الدعوات.

ولهذه الغاية قسم كتابه إلى أقسام ثلاثة القسم الأول في المقامات والكرامات. القسم الثاني في اثبات حياة الخضر عليه السلام القسم الثالث يتضمن التعريف بالمشايخ الاجلة من صلحاء الريف

وانما مهد للقسم الثالث بالقسمين الأولين ليبرر ذكره للكرامات في القسم الثالث كما سبقت الاشارة إلى ذلك فهو قد اكثر فيه من ذكر خوارق العادات مما لا يستطيع الإنسان قبوله الا اذا كان قد امتلأ قلبه بالاستسلام وأصبح يقبل الاحوال دون أن يطلب دليلا أو يلتمس برهانا أو تعليلا.

وهو في القسمين الأولين كان يتحدث بنفس عال يدل على قدرة فائقة في الميدان العلمي وعلى خبرة بالدراسات القرآنية وعلى اطلاع على كتب الصوفية ويحاول أن يوازن ويقارن ويستدل حسب امكاناته وكان يستغل احيانا الاتجاه المنطقي في اظهار بعض التناقضات التي تظهر عند المتطرفين من الصوفية القائلين بالاتحاد أو الحلول أو الفلاسفة أو عند بعض أهل التوفيق الذين كانوا يسعون في الربط بين آراء الفلاسفة وبين التصديقات التي لا ينفع فيها الا الإيمان المطلق والاعتقاد النزيه.

فلننظر مثلا إلى موضوع أشار إليه يتعلق بالروح الكلي وعلاقته بالاجسام البشرية فهو قد تحدث عن رأى الغزالي في كتاب النفخ والتسوية فقد ذكر أن الغزالي يقول (32) ان الروح الكلي ليس بداخل في العالم ولا خارجا عنه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه لأن من شرط الدخول والاتصال والانفصال الجسمانية، والروح الكلي ليس بجسم فهو غير قابل للاتصاف بذلك كما أنه لا يقال في الحجر لا جاهل ولا عالم اذ من شرط العلم والجهل الحياة. والروح الكلي جوهر بسيط يلقي إلى الاجسام البشرية من نوره ما تلقىه الشمس من شعاعها إلى المرأة الصقيلة فهي واحدة في نفسها متعددة في غيرها.

ويذكر البادسي أن قول الغزالي هذا قد تأثر به أحد العلماء المشهورين بالغرب

آنذاك وهو العالم عبد الجليل بن موسى القصري المنسوب إلى قصر كناتمة وكان عالما بكتاب الله يفسره في مجالسه وترد عليه وفود الطلبة من المشرق والمغرب ويتعمق في الدراسات الصوفية وله قدرة على تحليل ما يتعلق باسماء الله الحسنی وكان من الموضوعات التي يتحدث عنها موضوع الروح الكلي وعلاقته بالأجسام ويسير فيه على رأي الغزالي هذا لكن البادسي يقول : ص (33) وما قاله أبو حامد وعبد الجليل في الروح الكلي باطل وإنما استند قائله إلى الحدس والتخمين وبحق بطلانه أنه لو كان كذلك لما تميزت النفوس بعد موت الأجسام ولا ترتب عليها حكم في الثواب ولا في العقاب فإن الروح الكلي واحد على زعمهم وإنما تعلقت أجزاء من نوره بالأجساد فعند ذهاب الأجساد يبقى الروح الكلي كما كان متحدًا.

ويريد المؤلف أن يصل إلى أن الوضع الطبيعي هو أن تكون هناك استقلالية في خلق أرواح مرتبطة بأجسام تتصل بها عند الخلق فإذا انفصلت بالموت بقيت في البرزخ تتعذب ان كانت منفصلة عن العاصين وتنعم ان كانت منفصلة عن المحسنين فإذا كان يوم النشور ردت الى أجسادها وحينئذ ينعم الجميع أو يشقى الجميع.

والظاهر أن هذه التأويلات ذوقية لا مجال للاستخدام العقلي فيها وما يبلغه العقل يبقى دائما متصلا بالاحساس الذوقي الذي يسيطر على المؤمن وعلى تصور ما يلقاه فليس من الضروري حصر الصورة التي يكون عليها الثواب والعقاب إنما الشيء الضروري هو الإيمان بالبعث والنشور وباللجوء الى الثواب والعقاب وقانا الله شر الدار الآخرة وجعلنا عنده من المكرمين.

والمؤلف إنما ذكر هذه الجزئية المتعلقة بالروح الكلي لأنه وجدها المنطلق الذي سار عليه عبد الحق بن سبعين الصوفي الشهير الذي كانت له زاوية بسبته ففني منها في القرن السابع بسبب أفكاره وأن المؤلف ينتقده ولا يرى فيه الا المغالي المتبوذ.

ان ابن سبعين هذا كانت له رؤى فلسفية جعلت كلامه غامضا في بعض الاحيان وقد أشار اليه البادسي في كتابه وتحدث عنه حديث الحانقين الذين كانوا

يرون فيه المفسد الضال ولا يرون فيه المتصوف المجتهد ولقد نبه إلى أن له مؤلفات منها كتيبه الصغير الذي سماه الفقيرية وكتاب آخر سماه بد العارف.

وفي الفقيرية قال : الفقير ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا فيه ولا خارجا منه... وعلق المؤلف على هذا القول بقوله : وهذا من الكلام الخلف الساقط الذي لا يفيد حقيقة. والفقير هو جسم محدث ذو روح محدثة وهو جزء من العالم، داخل فيه ومتصل به وإنما سرق ذلك المعنى من قول أبي حامد الغزالي في كتاب النفخ والتسوية في الروح الكلي...

ومناقشة البادسي لابن سبعين إنما هي داخلة في مناقشة عقلية لتعبير رمزي ولا يمكن أن يتصل العقل مع الرمز في شيء لأن مسالك الاتصال تكون متشعبة منعمة المنافذ ولعل ابن سبعين إنما كان يقصد أن الفقير الصوفي متوجه إلى الله بانجذاب اليه من غير اعتداد بوجود ولا ارتباط بوجود فهو بالنسبة لا عماقه كأنه منفصل عنه وبالنسبة لظاهرة الجسماني الذي يقتضي الوجود كأنه غير محقق فوجوده وعدمه سواء بالنسبة لظاهر الكون لا بالنسبة لحقيقة الجرم فالتناقض هنا لفظي فشتان بين الاتصالية والانفصالية في المنطق الصوري وبين الاتصالية والانفصالية في الاتجاه الصوفي الذي سار عليه أمثال ابن سبعين رغم اعتزازه بالمنطق في صوفيته أو الذي تصوره الغزالي في الروح الكلي أو الذي تذوقه الفقيه عبد الجليل بن موسى فقال به.

ان الكل مقبول اذا زالت الضغائن وصفت القلوب وسلمت النيات وعرفت الاتجاهات وحددت الاختصاصات فإن المشكل هنا لا يتعلق بالموضوع وإنما يتعلق بأهله ومن أراد أن يحاسب قوما بمنطق لا يتصل بمنطقهم لا يصل إلى الحقيقة أبدا ولقد نبه إلى هذه الجزئية فقيه الصوفية أحمد زورق فقال في قاعدته التاسعة والخمسين : «تعدد وجوه الحسن يقضي بتعدد الاستحسان وحصول الحسن لكل مستحسن فمن ثم كان لكل فريق طريق فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي ومن نحوهم وللغني تصوف رامه ابن الحاج في مدخله وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجهم وللعايد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه وللمتريض

تصوف نبه عليه القشيري في رسالته وللناسك تصوف حواه القوت والاحياء
والحكيم تصوف أدخله الخاتمي في كتبه وللمنطقي تصوف نحا اليه ابن سبعين
في تأليفه وللطبايعي تصوف جاء به البوني في أسرارهِ وللأصولي تصوف قام
الشاذلي بتحقيقه فليعتبر كل باصله من محله وبالله التوفيق».

ان الاتجاهات الصوفية قد تعددت مشاربها واختلفت شروحيها ودفعت بعض
المهتمين بها إلى الاعتزاز بطرقهم وإلى مؤاخذه من سار على نهج يخالف نهجهم
لأنهم كانوا يرون البساطة في العبادة أولى من التعمق، والايان المتقاد أولى من
البحث والتأويل وظنوا، أن أي بحث عميق غامض قد يشكك الناس في دينهم
أو يبعدهم عن جادتهم ومن هؤلاء البادسي مؤلف هذا الكتاب الذي نتحدث
عنه فهو قد ضاق ذرعاً بابن سبعين وعده من المخالفين مثيري الفتن الدينية يقول
عن كتابه بد العارف (ص 69).. انه كتاب مذموم فيه هذيان كثير وكفاه قبحا
ان سماه البد والبد في اللغة الصنم وقيل هو الاصنام قال المعري :

وفيد القلب من أهوائه ما يفيد الكافر من بده
فلا عجب ممن ينتمي إلى الحذق والنباهة كيف يجعل للعارف بدا أي صنما
وأين هذا من قول الجنيد وقد سئل عن العارف فقال لون الماء لون انائه ليس
له وصف يتصف به.

وهذا النص يدل على الاهتمام الذي كان يُوليه المؤلف لموضوعات التصوف
ويدل على خبرته بالدراسات الأدبية واللغوية والصوفية ويظهر ذلك من استدلالاته
وشروحه واقتباساته وتأويلاته وتوجيهاته ولكن الذي ينبغي الإشارة إليه هو ان
المت المذكور المنسوب إلى المعري قد وقع فيه خلل وتحريف والغالب أنه تحريف
من النساخ لا من المؤلف لأن المؤلف على ما يبدو له اطلاع على المعري وولوع
بدراسته والاقتداء به في لزوم ما لا يلزم فالببت في وضعه العادي يأتي على الشكل
الآتي :

والقلب من أهوائه عابد ما يعبد الكافر من بده
ومصدر الاستدلال عند المؤلف هو الاستهزاء بابن سبعين وتصويره في حالة
المستهتر الذي يجعل للعارفين أصناماً يعبدونها دون الله جل جلاله.

والبيت مأخوذ من قصيدة رائعة بدأ بها المعري الجزء الثاني من ديوانه سقط
الزند ونظمها في رثاء جعفر بن علي بن المذهب يقول في مطلعها :

أحسن بالواجد من وجده صبر يعيد النار في زنده
ومن أي في الرزء غير الأسى كان بكاه منتهى جهده
وفيها يقول :

تجربة الدنيا وأفعالها حنت أبا الزهد على زهده
والقلب من أهوائه عابد ما يعبد الكافر من بده
ان زماني برزاياه لي صبرني امرح في قـده
كأننا في كفه ما له ينفق ما يختار من نقده
لو عرف الانسان مقداره لم يفخر المولى على عبده

إلى آخر القصيدة وهي مؤثرة في بابها نافعة في نصائحها حافزة على الصبر دافعة
إلى التأمل والاعتبار.

ومن يتتبع الاشعار المستعملة في هذا الكتاب فسيرو أن اكثرها كان متصلا
بالبحر الكامل ذلك الوزن الذي يحسن في الموضوعات الصوفية نظرا للامتدادات
الصوتية التي فيه وللايقاعات المتلائمة مع ابتهالات الصوفية في أشعارهم
وشعاراتهم.

وأما استعمال غير هذا الوزن فلم يكن بالكثير ومن المقطوعات التي ذكرها
اثر ترجمة صالح من الصلحاء المذكورين في الكتاب وهو أبو مروان عبد الملك
الوجاني قوله ص 102.

شمس العلوم يالها من شمس تبدو فتعلو ثم ليس تسمي
يا رائما شها لها قياسا هيات ليس اليوم مثل الامس
للحقيق سر بالغ يراه من كان خلوا من محاق الطمس

وكل سر غامض فشيء بينه معنى الصلاة الخمس
فعالم الأخرى غدا سعيدا وعالم الدنيا هوى في الرسم
من ظل يبغي رفعة بنقص كان كباغي كوكب بلمس
فذا وذاك في القياس قطعاً ضدان ليس البدر شبه الشمس

وهذه الأبيات من الرجز إلا أن الشاعر أكثر فيها من الزخافات ونوع فيها
من التغيرات ولم يتقيد فيها بالقوانين المتبعة في هذا البحر فهو قد جاء بالعروض
في بعض هذه الأبيات مقطوعة لغير تصريح وأضاف إلى القطع خبنا في أبيات
أخرى وكذلك فعل في الضرب أيضاً وحين القطع لم يستعمل الردف الذي يخلق
الانسجام الصوتي المألوف ولعله استغنى عنه بالتزام الميم قبل السين المهموسة
وبسبب مزج القطع بالخبين وعدم الاكتفاء بصورة شعرية موحدة.

ولعل هذا التنوع وهذا الخروج عن المألوف هو الذي جعل الأستاذ المحقق
ينسب هذه الأبيات إلى السريع مع أنها ليست منه لأن السريع لا يختم بما يختم
به الرجز فالتفعيلتان الأوليان متحدتان لكن التفعيلية الثالثة في كل شطر ليست
كذلك فعروض السريع تأتي على الشكل الآتي فاعلن أو فعلن واضربه تأتي على
وزن فاعلان أو فاعلن أو فعلن ولا يكون الشبه بين الرجز والسريع إلا في مشطور
السريع إذا كان مكسوفاً فإنه يصبح شبيهاً بالرجز إذا كان مقطوعاً وهذه الصورة
لا تتحقق هنا لكون الأبيات غير مشطورية.

وعلى كل حال فإن البادسي رغم عنايته بكتب المعري واستدلاله بشعره
ومحاولته تقليده في لزوم ما لا يلزم فإن شعره لم يكن قويا إلا في بعض المقطوعات
ولكنه في النثر كان يحاول أن يظهر أقوى وكانت عادته فيه أن يأتي به في مقدمة
ترجمته مسجوعاً وإن يربط الفواصل باسم الشخص الذي يكتب ترجمته أو يصف
رسمه حسب تعبيره المستعمل فهو كان يرى أنه بعمله هذا يرسم شخصية الذين
يتحدث عنهم ويقدمها في لون براق يسر الناظرين.

من ذلك مثلاً قوله في رسم أبي داود رأس الرابطة الموجودة قرب الحسيمة
وإمام هذه الفئة التي جعلها منطلق الحديث في كتابه هذا... فأولهم القطب العارف

الولي ذو الفضل الظاهر الجلي والقدر السمي العلي الناطق في جيد الاجادة أسمى
حلي الذي كف اجتهاده من الراحة صفر خلي، جابر الكسر، والمنقذ من الأسر
المتعطف الراحة أبو داود مزاحم كان رحمه الله من كيس الكرامات منقفاً. وبذوى
الرياضة مرفقا وعلى المحتاجين مشفقا وقد قيل إن التصوف اشفاق وارفاق وقد
توفي أبو داود هذا سنة ثمان وسبعين وخمسائة.

وأبو داود هذا هو جد إبراهيم بن عيسى الذي ترجم له المؤلف أيضاً وتحدث
عن أسرته في أيدي النصارى وعن جهاده ورباطه بالرابطة المذكورة سابقاً وقد
قال عنه في كتابه : ومنهم العابد الزاهد المربط المجد الجاهد المراقب الشاهد الذي
قام له في التلاوة أعدل شاهد المذمّن على تلاوة المحكم الناطق بالحكم الحاج إبراهيم
ابن عيسى بن أبي داود اختصر الأقلال واقتصر على أكل الحلال وقد قيل أن
التصوف اقتصار واختصار.

وفي ترجمته قال : قال أبو عقيل كان الحاج إبراهيم لا يفتر عن تلاوة القرآن
ليلاً ولا نهاراً لا في قيامه ولا في قعوده ولا في مشيه وعاش رحمه الله تسعين
سنة وتوفي سنة خمسين وستائة وكان مولده سنة ستين وخمسائة وكان تركه
أبوه داود في ثمان عشرة سنة ومات أبوه داود سنة ثمان وسبعين وخمسائة.
ونحن نلاحظ اضطراب الكلام بسبب زيادة هاء بعد كلمة (أبو) وهكذا لأن
الكلام لا يستقيم إلا بحذفها فيقال وكان تركه أبو داود... ومات أبو داود...
لأن أبا داود جد لإبراهيم هذا لا أب له.

وينبغي للقارئ أن يظن أننا بتعرضنا لبعض الملاحظات حول تحقيق الكتاب
أننا نستصغر عمل الأستاذ المحترم السيد سعيد أعراب بل الأمر الواقع يقتضي تقدير
المجهود الذي بذله المحقق حيناً أخرج كتاباً من الكتب التي تصور حياة إقليم من
أهم الأقاليم المغربية في حقبة من التاريخ كان هذا الإقليم فيها مضطرباً غير مستقر
تتطلع إلى حكمه قبائل شتى إلى أن يسر الله أبناء عبد الحق المريني الذين فكروا
جدياً في ضم هذا الإقليم إلى الوحدة العامة وإن ينافسوا أبناء أعمامهم من
الوطاسيين الذين تحكموا فيه في أواخر عهد الموحدين.

ومن الذين استطاعوا اقرار الحكم المريني في الريف يعقوب بن عبد الحق الذي هيمن على البلاد ووجد بين اجزائها وغزا الاندلس لاقرار حكم المسلمين بها ولاعانة بني الاحمر في مواجهة الحكم الصليبي في كثير من الأحيان.

ومن المعلوم أن يعقوب، هذا كان له اتصال وثيق بسكان الريف فأمه أم أيمن هي من قبيلة بطوية وقد ورد في الاستقصا للناصرى انها رأت وهي بكر كأن القمر يخرج من قبلها حتى صعد إلى السماء واشرق نوره على الارض فقضت رؤياها على أبيها فسار إلى الشيخ ابي عثمان الوريغلي فقصها عليه فقال ان صدقت رؤياها فستلد ملكا عظيما فكان كذلك.

ان هذه القصة تمثل الاتجاه السائد في معتقدات الناس آنذاك فهم يومنون بالكرامات ويتقنون في تأويل الاحلام ومن الصعب انفصال الجوانب السياسية عن المعتقدات السائدة في المجتمع وهذا هو السر الذي جعل كتاب البادسي مليئا بأمثال هذه الحادثة عند مختلف الذين رسم صورهم أو تحدث عن سلوكهم وأخلاقهم.

وبعد فهذه النظرة التعريفية بهذا الكتاب ضرورة للاطلاع عليه وعلى معرفة قيمته في المكتبة المغربية المحتاجة إلى ابراز هذه الكتب وإلى دراستها دراسة معمقة تجعلها مصورة للطابع الثقافي والفكري والسياسي الذي تمثله في زمانها والذي تضىء به السبيل أمام النقاد والدارسين ليفهموا بواسطتها ما يروج في الكتب التي تتحدث عن تاريخ المغرب وعن ازدهاره الفكري فليس من الصدفة ان نجد الحديث عن الفلسفة والتصوف والعقائد وانواعها في هذا الكتاب فالمؤلف عاش بنفسه ضروبا من المناقشات حول كثير من النظريات التي لا يمكن فهمها على حقيقتها إلا اذا علمنا ما كان يسود منها في هذا العصر المليء بالجهود الفكرية وبالمؤلفات الصوفية المومنة بالكرامات وخوارق العادات مثل كتاب البادسي هذا الذي يزخر بها في مختلف الرسوم التي رسمها سواء للعلماء أو لغيرهم ممن اشتهروا بالفضل والصلاح والجهاد والكفاح رحمهم الله جميعا وجعل لنا من روحهم ما يدفعنا إلى الامام وما يمهّد لنا حسن الختام.

ثامنا

محمد بن القاسم بن داود السلوي

كان حيا بعد الثمانمائة

قراءة في كتابه

ملابس الأنوار ومظاهر الأسرار

يكثّر الالتجاء إلى الله عند حدوث الملمات، ويقوى التضرع اليه عند حلول الأزمات وتتنوع الابتهالات بتنوع أحوال المتوجهين اليه، كل يلهج بذكر يناسب مقامه ويختار اسلوبا ينسجم مع مستواه الفكري والعقائدي.

وكان بعض رجال الدين والتصوف يخشون المبالغات ويتخوفون من إحداث بعض الابتهالات التي تتنافى في وضعها مع اصول الدين وقواعد الاعتدال، او التي لا تستمد عناصرها من آداب القرآن فحرصوا على أن يضمونها كل ما يتلاءم مع المبادئ السامية الموافقة للعقل والنقل معا.

وربط هؤلاء في كثير من الأحيان بين الصلاة على رسول الله ﷺ وبين نسج كلامهم لتكون الأدعية جذابة مقبولة تحفها روائح الجنة وتشملها الرحمة الربانية التي تنتشر في مجالس الذكر ومواطن العبادات.

ومن المؤلفين المغاربة الذين ساروا على هذا النهج في عصر المرينيين الفقيه الحافظ السيد محمد بن القاسم بن داود السلوي الذي أشار إليه ابن القاضي في درة الحجال رقم 1326، وذكر أنه توفي سنة ثمانمائة هجرية، والظاهر من تأليفه أنه توفي بعد ذلك.

فمن مؤلفاته في هذا النسق كتاب (نوادير النظام في شرف سيد الأنام) وهو مجموعة أمداح نبوية يقول في أولها :

نور الوجود وسر معنى الجود
لاحا لأجل محمد محمود

وقد أشار إليها الاستاذ محمد المنوني في بحث له نشره بمجلة (دعوة الحق) الغراء بالعدد التاسع والعاشر من السنة التاسعة كما أشار إلى مؤلفات أخرى للمؤلف كلها تنحو منحى صوفيا نزيها بعيدا عن الغلو والمزلق.

ومن مؤلفاته في هذا الموضوع كتاب (ملابس الأنوار ومظاهر الأسرار) وهو عبارة عن كتاب اعتمد فيه المؤلف على الآيات القرآنية وجعلها ضمن أدعية متنوعة المجالات معبرة أصدق تعبير عن إحساس المؤلف إزاء الأمة المحمدية التي كان يرجو من أعماقه أن تكون خير الأمم وأقواها، وأضفى على هاته الأدعية والابتهالات هالة من التصوف البريء الخالي من التعقيد والغموض والإبهام، فهو مثلا يقول أثناء إشارته إلى العدل والقسط :

«اللهم يا أكرم مولى أمر على الحقيقة بالقسط، اجعل أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم من القائمين بالقسط الذي أمرت به سبحانه من إله كريم واجعلهم اللهم من الناظرين لوجهك يوم القيامة ومن الواردين مرادا مزاجه من تسنيم».

ويقول أثناء تعرضه للفواحش وتحريمها.. «اللهم يا من حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق، اعصم أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم من الوقوع في الفواحش الظاهرة والباطنة بفضلك وادفع اللهم عنهم الوقوع في البغي بغير الحق، سبحانه بطولك..»

وهكذا يستمر في ربط دعواته بالآيات القرآنية ويؤلفها في أربعة أجزاء لم يبق منها في الخزانة إلا الجزء الثاني الذي يحمل في دفتر التسجيل الرقم 700 وهو مكتوب بخط جميل إلا أنه متلاشي الأطراف ويحتوي على الأدعية التي استمدتها

المؤلف من اثني عشرة سورة، هي : الأعراف، والأنفال، والتوبة، ويونس، وهود، ويوسف، والرعد، وإبراهيم، والحجر، والنحل، والإسراء، والكهف.

وطريقته أنه يأتي بالآية في الهامش ثم يأتي بالدعاء المناسب لها مسجوعا ويختار في محتوى دعواته أحسن المتمنيات التي يتيقن أن وجودها في الأمة الإسلامية سيكون فيه ما يجدي ويفيد، فكأنه كان في أدعيته هاته يضع تصميماً أخلاقيا قرآنيا يرشد به الناس، ويبين لهم فيه ما يجب أن يتحلوا به وما يجب عليهم أن ينبذوه ويجعل ذلك التصميم أساسا لبناء الكيان الاجتماعي، ويتعمد فيه التكرار لتصير تلك المعاني ممتزجة بقلب الإنسان المؤمن، مرددة معادة لا يفتر عنها لسانه ولا ينساها جنانته.

وعملية التكرار هاته طريقة تربوية كان الصوفيون المغاربة يנהجونها عمدا لتستقر المعاني السامية في نفوس المريدين ولتصبح شعارا عاما يتأثرون به ويؤثرون، لأنهم كانوا يرون الممارسة أهم من الدراسات النظرية الدقيقة، فليست التربية السليمة محتاجة إلى فلسفة نظرية، ولكنها محتاجة إلى سلوك عملي. ومن المعروف أن يتأثر السلوك بالتكرار والممارسة أكثر من ارتباطه بالنظريات المجردة، ولهذا كانت الكتب التي تؤثر في الاتجاه الشعبي تعتمد على البساطة وعلى الوضوح وعلى الالتزام بالروح القرآنية النزيهة التي إذا اقترنت بسلوك الفرد كان لها تأثير قوي على تكوينه الخلقي السليم.

ولقد اهتمت المدرسة المغربية في تصوفها بهذا الجانب واعتمدت فيه على الاتجاه السني البعيد عن المغالاة خصوصا في عهد المرينيين الذين كانوا يمثلون عصر الالتحام بين المغرب والاندلس.

ففي هذا العصر أصبحت ظواهر الامتزاج قوية بين الفكر المغربي والاندلسي خصوصا بعد انتقال عدد من الاندلسيين إلى المغرب خوفا من تسلط النصارى عليهم وعلى عقائدهم، أو خوفا من الركون إلى الاستسلام النهائي للوضع القائم هناك، وكانت هذه التخوفات مبعثا لنهضة علمية شاملة في المغرب أدت إلى تنمية مراكز التلقين في كثير من المدن المغربية، ومازالت الخزانات العامة والخاصة إلى

الآن تشتمل على مخطوطات نادرة تصور مدى الحركة العلمية والصوفية المثلة لجوانب مختلفة من هذا النشاط الفكري الدال على عناية المثقفين بشؤون دينهم والمبرزة لآمالهم وأمانيتهم، فلم يكن المسلم الحق أنانيا في رغباته، ولا مستأثرا بالمنافع العامة بل كان يعبر دائما عن خواجه تعبيرا شموليا يذيعه أمام الملا إما على شكل أدعية أو على شكل اتهالات تدل على ربط مصالحه بمصالح الآخرين، وكانت الكتب من أعظم الوسائل الناجعة في إبراز هاته الرغبات وفي إظهار مبادئها الأخلاقية والتربوية.

ومن يتتبع كتاب ملايس الأنوار ومظاهر الأسرار، فسيجد فيه ما ذكرناه. لموسا لأنه تفيض فيه اتهالات المؤلف فيضا يعم جميع مرافق المسلمين، وتتعطر بنفحاته جميع الأرجاء، وفيه يسجل جميع الآمال التي يرجوها لأمته في كل زمان ومكان، فهو مثلا عند اقتباسه من سورة الأعراف كان يدعو الله تعالى أن يلهم الأمة المحمدية جميع الخيرات والحسنات، وأن يجنبها جميع الشرور والسيئات، فقد طلب لها الرزق الحلال والخلق الطيب والعدل في المعاملة وعدم الإسراف والعلم بتفصيل الآيات، والعصمة من البغي والعدوان والنجاة من كل شر، وتيسير العلم الموصل إلى الله وتدمير كل سيئات الأعمال والتوفيق للتقوى ولتأدية حقوق الله والسلامة من بوائق الذنوب ومن عذاب جهنم.

وعندما اقتبس من سورة الانفال دعا الله أن يهدي أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل، وأن يؤيد المسلمين بمدد تأييده وأن ينصرهم على أعدائهم وأن يبعد عنهم رجز الشيطان وأن يعصمهم من الوقوع في الشقاق وأن يسلك بهم مسالك رضاه، وأن يقويهم بالإيمان ويدفع عنهم خوف غيره وأن يجعلهم من الأمنين يوم المعاد، وأن يعزهم بعز طاعته وأن يغفر لهم ويتجاوز عن ذنوبهم بإحسانه، وأن يدفعهم إلى تغيير ما بأنفسهم وأن يجنبهم خداع المنافقين وأن يخفف عنهم عبء كل المشاق.

أما في سورة براءة، وتسمى سورة التوبة، فقد دعا الله تبارك وتعالى أن يرحم عجز أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وأن يكون للمسلمين في

الدنيا وليا، وفي الآخرة رحيمًا، وأن يجنبهم الشرك، وأن يغفر خطاياهم، وأن يمنحهم خشيته، وأن ينصرهم على الكافرين، وأن يكون لهم عونًا على مبرته، وأن يؤيدهم على المجاهدة فيه، وعلى الصبر على طاعته، وأن يعصمهم من دواعي الفسوق، وأن يغنيهم من فضله، وأن يتم نور إيمانهم، وأن يوفقهم في الاطلاع على العلوم الدينية، وأن يجعل كلمتهم قائمة عالية، وكلمة أعدائهم واهية هالكة، وأن يحفظهم من الشقاق، وأن يطلق ألسنتهم بطيب تقديسه وتحميده، وأن يهديهم للخير، وأن يجعلهم مستجيبين لله في أداء الزكوات المفروضة، وأن يعصمهم من العذاب الأليم، وأن يجعلهم من المتمثلين امره، والقائمين بعبادته، وأن يعصمهم من الكذب والنفاق، وأن يعينهم على القيام بشروط فروضه وسننه، وأن يتوب عليهم توبة تلحقهم بنبيهم صلى الله عليه وآله وسلم وبآله، والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة، وأن يرشدهم إلى المعرفة، وأن يفقههم في الدين وأن يجعلهم من المتوكلين.

وحينما وصل المؤلف إلى سورة يونس دعا الله أن يلهم أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم القدرة على إدراك سر عظمة الله في خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأن يوفقهم إلى إدراك أسرار ربوبيته، وأن يجعل بدأهم سعيدا، ومعادهم حميدا، وأن يرشدهم إلى طاعته، وأن يضيء لهم طريق الإيمان، وأن يقبل بفضله دعواتهم، وأن يعصمهم من الظلم والشرك، وأن يجعلهم من السعداء في الغيب والشهادة، وأن يفسح لهم مجال فهم آياته والتأمل في أسرار دلالاته، وأن يجنبهم عذاب يوم عظيم، وأن يصلح ما فسد من أعمالهم، وأن يعينهم على إقامة الحق وأن يحشرهم في زمرة أحبائه، وأن يجعل مرجعهم كريما، ومآلهم سليما، وأن ييؤتهم مقعد بروره، وأن يمنحهم مواخ إحصانه، وأن يصلح أحوالهم الجليلة والخفية، وأن يجعلهم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، كما دعا الله تعالى أن يعينهم على تنزيهه من كل أنواع الشرك، وأن يعافيه من الوقوع في حبال السحر، وأن يكشف عنهم كل ضر سبق به القدر إنه مجيب الدعاء.

وحينما وصل إلى سورة هود دعا الله أن يجعل أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، من المتمثلين أمره الذين استغفروا فغفر لهم، وأن يعلمهم أسرار

قدرته، وأن يلهمهم اليقين في الإيمان به، وأن يعصمهم من الوقوع في حبال مظلالم العباد، وأن يرحمهم في الدنيا، ويوردهم من حياض منته أعظم مورد، وأن يفقههم في الدين، وفي أخبار الأولين، وأن يعافهم من الوقوع بخصائد ألسنتهم في عقاب جسيم يوم المعاد، وأن يوفهم أجرهم بفضله غير منقوص، وأن يرشدهم للعدل فلا يظلمون، وأن يهديهم للعبادة الدائمة، وأن ينزع عن قلوبهم حجب الغفلة، وأن يحقق لهم استيعاب قوله تعالى : ﴿وما ربك بغافل عما يعملون﴾.

وأما في حديثه عن سورة يوسف، فقد دعا الله أن يمنح أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم من واسع عطائه ما ينفعهم، وأن يجعل لهم من قصصه موعظة وحكمة، وأن يكون لهم عوناً عما يصفون من جميل أسرار أمره، وأن يستجيب لهم إذا دعوه، وأن يصرف عنهم كل المكاييد، وأن يخولهم من مواضع نعمه نعماً شاملة، وأن يعلمهم علماً يحقق لهم معرفة وحدانيته، وأن يلطف بهم في جريان أحكامه، وأن يدفع عنهم مكاييد الخائنين، وأن يمنحهم يوم لقائه أعلى مرتبة، وأن يجعلهم من المتوكلين، وأن يتوفاهم مسلمين، ويجعلهم من الصالحين، وأن يحول بينهم وبين ارتكاب الجرائم ويسر لهم كل موانع الإلغام.

وفي سورة الرعد، دعا الله أن يرفع همة أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى وآله وسلم، وأن يجعلهم خاضعين لكبريائه، وأن يسبغ عليهم نعمه، وأن يكسبهم خوفاً يحفظهم من ناره، وأن يجعلهم مسبحين كما يسبح الرعد بحمده، وأن يمنحهم علماً يلهمهم توحيده، وأن يجعل دعاءهم مقبولا، وأن يمحو عنهم خطاياهم الموبقة، وأن يثبت حسناتهم، وأن يفقههم في كتاب الله، وأن يجعل اكتسابهم ذكراً وشكراً وحسن عبادة.

وأما في سورة إبراهيم، فقد دعا الله أن يجعلهم من الخاملين له بلسان إلهامه، وأن يفقههم في علم لسان رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وأن يغنيهم عن سواه، وأن يهديهم للحقيقة التوكل عليه، وأن يفتح بصائرهم، وأن يثبتهم بفضله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن يسخر لهم كل شيء يدلهم على مغفرته، وأن يلبسهم جلايب نعمه الضافية، وأن يسمع دعاءهم، ويمن عليهم

باجابتها، وأن يعصمهم من مضار الانتقام، وأن يجعل حسابهم لديه سريعاً، وأن يكون جزاؤهم عنده أحسن جزاء.

ثم دعا الله في سورة الحجر أن يجعل أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم من العاملين بأوامر ذكره، وأن يكرمهم خير تكريم، وأن يحفظهم من كل شيطان رجيم، وأن يفيض عليهم من نعيم خزائنه، وأن يحيي ارواحهم بتنسم نواسم رضوانه، وأن يحشرهم في زمرة أحبائه، وأن يغفر لهم وأن يكفيهم شر المستهزئين، وأن يعلمهم من علم السبع المثاني والقرآن العظيم.

وأما في سورة النمل فقد دعا الله أن يعصم أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الإشرار به، وأن يجعلهم من المتقين، وأن يجنبهم كل أسباب الخصام، وأن يلهمهم الشكر والتدبر، وأن يجعلهم من الساجدين له سجوداً يرضاه بفضله، وأن يعزهم بعز طاعته، وأن يحفظهم في عقولهم، وأن يمكنهم من الفقه بمضمون كتاب الله، وأن يعصمهم من مضار كل غي، وأن يجعلهم من المجتنبين للأخبار الذين يأخذ بأيديهم في الدنيا والآخرة، والذين يكونون من المحسنين.

وأما في سورة الإسراء، فقد دعا الله أن يجعل أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم مفتقرة إلى رحمته افتقاراً يخولها بروره العام، وأن يمنح المسلمين في هذه الدنيا رضاه التام، وأن ينزههم من الشرك، وأن يجعلهم من المنزهين له عما يقول الجاحدون، وأن يمنحهم حلماً يخولهم هداة، ومغفرة توليهم موانع جداة، وأن ينجيهم بفضله من الغرق في بحار عذابه، وأن يجعلهم بفضله غارقين في بحار منته وإنعامه.

ولما وصل إلى سورة الكهف دعا الله أن يجعل أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الشاكرين عند الاقتضاء، ومن الصابرين عند الابتلاء، وأن يعصمهم من الإشرار وأن يجعلهم من العاملين بأحكام آياته التي لا مبدل لها، وأن يقبل أعمالهم، وألا يضيع أجرهم، وأن يعلمهم علوم كلماته التي لا تحصى بحد، وأن يفيض عليهم من بركاته التي لا تستقصى بعد.

وبالحديث عن هاته السورة انتهى الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي يمثل الروح

الإسلامية العامة الهادفة إلى خلق مسلم ملتزم واع عامل على اقرار الخير في الدنيا للعباد، وعلى اختزان جزائه ليوم المعاد.

ومما يمتاز به هذا الجزء الذي اطلعنا عليه، أن ما يحتوي عليه من أدعية يعتبر إحياء عمليا يخطط للمسلم ما يجب أن يقوم به، فليس فيه تواكلية ولا استسلام، وإن عناصره المختلفة لتعتبر عناصر تكوينية لمجتمع سليم، ففيه دعوة إلى العلم والعمل وأمر بالعدالة والإحسان، وحرص على الجمع بين المعرفة الدينية والدينية، وبيان لقيمة اللغة العربية التي تعين معرفتها على فهم آيات الله واستيعاب أحكامها.

وفيه دعوة إلى الاتحاد والأخوة وإلى الابتعاد عن كل أسباب الخصومات ليعيش المسلم آمناً من الفتن بعيداً عن الخوض فيما لا يعنيه.

ولم ينهج المؤلف في تلقين هذه التعاليم نهجا منطقيا أو عقلانيا وإنما اعتمد فيها على الجانب الوجداني الذي يملك الإنسان ويجعله مرتبطا بالقيم المثلى عن طريق الامتزاج النفسي المتجلي في السلوك وفي الالتحام الاجتماعي القوي وفي التواصل التلقائي بين مختلف الأفراد، ذلك التواصل الذي يحقق الوحدة ويطبّع الوجود الاسلامي بالموودة والمحبة والإخاء.

وما أحوجنا اليوم إلى تنمية هذه الروح الوجدانية لنحيا من جديد حياة ملؤها تعاليم القرآن وشعارها خلق القرآن تستمد وجودها من إيمان قوي وعقيدة طاهرة وتستلهم كيائها من المبادئ السنية الخالدة الخالية من كل زيف أو تحريف.

تاسعا

محمد بن عبد العظيم الزموري الأصغر

كان حيا عام تسعمائة هجرية

نظرة في كتابه بهجة الناظرين وأنس الحاضرين

كتاب يتحدث عن الشرفاء الحسينيين آل أمغار، الذين كانوا يسكنون بزاوية عين الفطر قرب مدينة أزموور، والذين كانوا يمثلون ظاهرة صوفية عملية، قائمة على نشر العلم وإقرار السنة الحمديدية، ومحاربة كل الانحرافات العقائدية.

سار مؤلفه على نسق القدماء المهتمين بذكر الكرامات، وتسجيل خوارق العادات، ولكنه في الوقت ذاته كان يسجل بعض اللوحات التاريخية والاجتماعية والفكرية المنسجمة مع السياق الواقعي الذي لا يثير أي اندهاش عند القارئ العقلاني.

وقد حظيت هذه الزاوية في إطارها التاريخي بتقدير جل الدول التي تعاقبت على المغرب في عهدهم، نظرا لموقفهم الشريف واعتقادهم الطاهر، ونظرا لالتزامهم بمبادئهم التي قاموا عليها، فنحن نرى في الكتاب بعض الظواهر والرسوم، وبعض الرسائل الرسمية التي أثبتت انتسابهم لذرية النبي ﷺ، والتي أوصت بهم خيرا، أو التمتست منهم دعاء صالحا، أو أعفتهم من بعض الجبايات المفروضة نظراً لما يقومون به من عمل بناء في توجيه الرأي العام نحو العلم والعمل.

كان ذلك ابتداء من الدولة الزناتية اليفرانية حيث نجد رسالة موجهة إلى إسحق بن إسماعيل الأمغاري من لدن الأمير تميم بن زيري بن يعلى ثم استمر ذلك من بعده، فنجد في الكتاب بعض الرسائل أو الرسوم، من علي بن يوسف بن تاشفين أثناء عهد المرابطين، وبعض الرسائل مما كتبه أبو العلاء إدريس بن أبي عبد الله

محمد بن السيد أبي حفص عمر بن عبد المؤمن وهو المعروف بأبي دبوس، أيام عهد الموحدين، ومما كتبه يوسف بن يعقوب المريني وأبو عنان من بعده في عهد المرينيين.

فمن هؤلاء جميعا صدرت الرسوم والرسائل الدالة على قيمة الأمغاريين في تاريخ المغرب وعلى مدى اهتمامهم بالإصلاح الجذري الذي بنوه على أصول من العلم والتقوى، إذ ليس هناك مجال لانقاذ الإنسان إلا على طريق الجمع بين تربية العقل وتربية النفس معا، ولا يتأتى ذلك إلا بالمعرفة الهادفة، والأخلاق الطيبة الصالحة. هذا وإن النسخة الموجودة بالقرويين تحمل الرقم 871 وهي مكتوبة بخط مغربي جميل جدا في مقياس 27 × 18 وتشتمل على اثنين وثمانين ورقة يمكن الاستفادة من أكثرها اللهم إلا ما يتعلق بالورقتين الأوليين فإن بهما بترا واضحا نظرا لضياح جزء كبير من طرفيهما.

يبتدىء الكتاب بقول المؤلف :

«الحمد لله الذي زين ذرية نبيه محمد ﷺ بتاج الشرف والكرامة، وألبسهم حلل المجادة، وحلي السيادة، وخصهم بين الأمم بمراتب ومزايا الأثرة والإمامة، وجلبهم على مكارم الأخلاق، وكرم الأعلاق بأوضح علامة.

ثم استمر في الخطبة إلى أن قال عن أهل البيت النبوي :

«من أحبهم ووالاهم، وأكرم مثوهم وجل قدرهم وجبت له الكرامة، ومن باعدهم ونأهم وأبغضهم ولم يتوهم وجبت عليه الملامة، ومن أعرض عنهم ولو قلامه ظفر كان حقا أن يحرم من شفاعة جدهم محمد ﷺ يوم القيامة».

وتوجد من نفس الكتاب نسخ كثيرة في الخزانات المغربية، من ذلك نسخة بالخزانة الحسنية مسجلة تحت رقم 1358 وقد وصفها الأستاذ محمد عبد الله عنان في الجزء الأول من فهرس الخزانة الملكية المجلد 1 ع عام 1980 وفيه ذكر محتواها الذي يكاد هو نفس المحتوى الذي ذكره الأستاذ المرحوم السيد محمد العابد الفاسي حول نسخة القرويين.

ومن ذلك نسخة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3770 وهي التي اعتمد عليها الباحث الدكتور صباح إبراهيم الشخيلي في دراسته حول آل أمغار وهي دراسة في تركيب وبناء المجتمع العربي الصنهاجي في مدينة أزموور في القرن الخامس الهجري، وقد نشرت هاته الدراسة بمجلة البحث العلمي العدد الثالث والثلاثين الصادر بشهر نونبر عام 1982 إلا أنه نسب الكتاب لمحمد بن عبد العظيم الزموري الأكبر الذي قال عنه انه كان معاصراً للسلطان المريني أبي سعيد المتوفى سنة 731 هـ الموافق 1330 ميلادية.

والظاهر أنه نقل هذا التاريخ من التعليق الذي كتبه الأستاذ أدولف فور محقق كتاب التشوف حين ترجمته لمحمد بن عبد الله الأمغاري فقد تعرض في ذلك التعليق لكتاب بهجة الناظرين ونسبه لمحمد بن عبد العظيم الزموري الأكبر وهو سهو واضح. ولو تأمل السيد الشليخي أدنى تأمل لتبين له خطأ هذه النسبة ولتحقق بأن هناك شخصين كل منهما يسمى بنفس الاسم، أما أولهما فهو الأكبر وهو مؤلف الكتاب الذي يسمى بالأخبار في كرامات الشرفاء بني أمغار وكان حيا في عهد أبي سعيد المريني وأما الثاني وهو مؤلف كتاب بهجة الناظرين فهو الأصغر وكان حيا عام تسعمائة هجرية حسب ما يذكره الذين ترجموا حياته. ويبدو مما سجله في كتابه أنه كان محبا لآل أمغار محبة عظيمة، يتبرك بذكرهم، ويشير إلى آثارهم، ويتتبع خطاهم في جل ما قاموا به من أعمال.

ورغم كونه كان ينشر بعض الرسوم المتعلقة بهم الصادرة عن مختلف الدول التي تحدثنا عنها سابقا، فإن أهم مرسوم كانت له به العناية الكبرى، كان هو المرسوم الصادر عن يوسف بن يعقوب المريني، نظرا لقيمتة التوثيقية، ولما يحتوي عليه من الشهود المختلفين، الذين أدوا شهادتهم لدى القاضي عبد الله بن أحمد بن عبد الله البرغواطي قاضي أزموور في حينه، وذلك عام ستة وتسعين وستائة هجرية (ورقة 7).

وتنص هذه الوثيقة نصا صريحا على صحة انتسابهم، ولقد أقر هذه النسبة جل المؤرخين المغاربة، ومن بين الذين ذكروها ذكرها يقينيا الفقيه سيدي محمد بن جعفر الكتاني رحمه الله في الجزء الثاني من كتابه سلوة الأنفاس صفحة 218.

وعليه فلا معول على من انكر نسبتهم أو على من ظن أنها لم تلحق بهم إلا لأغراض سياسية، لأن الإنكار لا مبرر له ولا حجة عليه، ولا يؤيده دليل، وليس من المعقول ربط الموازنة بين المغالاة في إثبات الكرامات لهم وبين إثبات النسبة الشريفة لهم ليجعل ذلك مدعاة إلى النفي والإنكار.

وقد نبه ابن عبد العظيم في هذا الكتاب إلى أنهم كانوا مقربين عند صنهاجة أزمو، وأنهم جاوروهم وصاهروهم فصاروا يعرفون بالصنهاجيين نظرا لهذه المصاهرة والمجاورة، فليس مرجع الانتساب إليهم ناتجا عن تولد منهم، وإنما مرجعه إلى المصاهرة المذكورة سابقا. ولا أدري على أي مصدر اعتمد الأستاذ أحمد بوشرب في كتابه عن دكالة حينما ذكر أن الأمغاريين وأبناء أبي محمد صالح الماجرئين قد أعطوا لأنفسهم أنسابا شريفة مع أن بربريتهم لا غبار عليها.

إن هذا النفي لا مبرر له ولا دليل عليه، ولعل الملابس التاريخية تقتضي عكسه لأن ظروف المغرب في الحقبة التي أقبل فيها الأمغاريون إلى بلاد دكالة في أواخر القرن الرابع الهجري كانت تتطلب رد فعل ضد الأعمال السيئة التي قام بها من قبل موسى بن أبي العافية إزاء الأشراف الأدارسة فلقد اضطروا في أيامه إلى اللجوء إلى كل من يقدر على حمايتهم أو سترهم أو مساعدتهم على الهجرة إلى أي مكان، فلما انقضت دولة ابن أبي العافية تنافست القبائل في محاولة إنصاف الأشراف والتقرب إليهم واستدعائهم من مختلف الآفاق، وتسابقت إلى مناصرتهم ومصاهرتهم ليعوضوهم بذلك ما فقدوه أيام محنتهم.

وفي إطار هذه الرغبة الملحة القائمة على إنصاف الأشراف ومحبتهم والتبرك بهم، والمبنية على محاربة السياسة السابقة التي كانت في عهد موسى بن أبي العافية، يمكننا أن نربط التواصل الحاصل بين الشرفاء الحسينيين آل أمغار وبين صنهاجة أزمو، ثم زادت هاته العلاقة متانة حينما برز في هذه الأسرة أعلام لهم وزنهم العلمي والأخلاقي حسب ما سنراه فيما بعد أثناء تفصيل هذا الموضوع من هذا الكتاب. الذي اعتمد فيه مؤلفه على أخبار شفوية من جهة، وعلى مصادر مدونة من جهة أخرى. فمن المصادر التي أشار إليها واستفاد منها «كتاب الوسائل والزلفى» لأبي عمران

الزناتي وكتاب «مطالع الأنوار في كرامات أسلاف بني أمغار» للشيخ الفقيه أبي عمران بن عيسى الهنائي وكتاب «تحفة الأصفياء في تعريف الأولياء» له أيضا، وكتاب «الأخبار في كرامات الصالحين بني أمغار» للشيخ الفقيه محمد بن عبد العظيم الزموري الأكبر وكتاب «تنقيح الأخبار في كرامات الصالحين بني أمغار» وهو لم يعزه لأحد، وقد نقل منه الشيء الكثير، وكتاب «أنس العارفين في بني أمغار الصالحين» ولم يعزه أيضا لأحد. ولقد ذكر الفقيه السيد عبد السلام ابن سودة رحمه الله في كتابه «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» أن هذا الكتاب وأمثاله من الكتب المولدة في مناقب آل أمغار والتي لم تعز لمؤلف معين قد تكون للتجسبي وقد تكون للتدلي صاحب التشوف وقد تكون لمحمد بن عياض، ذلك أن هؤلاء قد أشار إليهم صاحب دوحة الناشر وذكر أنهم قد ألفوا كتبا في ذكر هذا البيت الشريف.

ولقد رأيت أن ربط الأحداث التاريخية بهذه الأسرة الكريمة لا يتأتى لنا إلا إذا حددنا أسماء أعلامها المشهورين ليكون ذلك تيسيرا لتحديد الزمن ولتحديد التصورات الفكرية المحيطة بها. وسأعمل جهد مستطاعي لاستخلاص الجوانب ذات الفعالية في بلورة الروح المعربية وفي بلورة التطورات الحضارية دون أن أركز على الجانب الصوفي المبني على الكرامات، لأن ذلك سأرجئه لدراسة أخرى تتلاءم مع التصديق التلقائي الذي يصدر عن أصحاب الذوق والذي لا يتنافى أحيانا مع الإمكان العقلي.

1 — اسماعيل أمغار

يقول المؤلف إن جدهم الذي أتى إلى المغرب في القرن الرابع الهجري وهو إسماعيل أمغار كان يسكن المدينة المنورة ثم انتقل إلى جدة ومنها انتقل مع أخوين له إلى المغرب فاستوطن بموضع بساحل البحر وهو الذي سمي برباط عين الفطر قرب أزمو. أما أخواه فقد ذهب أحدهما وهو الشيخ أبو زكرياء إلى أراتوغزا من بلاد حاحا فتناسل منه الشرفاء الزكراويون، وأما الآخر وهو أبو يعقوب فقد ذهب إلى موضع الشبيك ببلاد جناتة فتناسل منه الشرفاء الشبوكيون.

وذكر المؤلف أن الموضع الذي أقام به إسماعيل كان ملكا لقبيلة جدالة وهم رؤساء صنهاجة وأعيانهم، فلاحظوا وجود هذا العابد بين أظهرهم فأعلموا بذلك قائدهم وزعيمهم عبد العزيز بن بطار وأخبروه بحالة هذا الشريف وبزهدة وعبادته، الشيء الذي جعل بينه وبين بعض الحيوانات الموجودة بهذه الأرض ألفة لا تتسنى لكل أحد، فأعجب ابن بطار بهذا الظاهرة واقترح عليه أن يزوجه بابنته فقبل ذلك وأصبحت هذه المصاهرة ذات فعالية في خلق انسجام بين الشرفاء الأمغاريين وبين صنهاجة أزموه حتى أصبحوا يعرفون أحيانا بالشرفاء الصنهاجيين نظرا للتجاور والتصاهر الحاصل بينهم.

2 — إسحاق بن إسماعيل

وشاءت الأقدار أن تلد هذه المرأة الصنهاجية من زوجها إسماعيل ولدا ذكرا سمّوه إسحاق فنشأ في طلب العلم وفي ممارسة العبادة، وتعهده والده بعناية وأنشأه على سننه في احترام العلم والعمل، وظل محبوبا لدى القبيلة الصنهاجية طوال حياة والده فلما توفي الوالد خلفه ابنه وقام مقامه في توجيه القبيلة وتعليمها، وكانت سنه إذ ذاك بلغت الخامسة والعشرين.

كانت الحقبة التي نشأ فيها إسحاق عسيرة جدا، لأنها كانت تمثل أيام اضطراب وفتن ناتجة عن بعض الحروب الداخلية التي سادت البلاد من أجل البحث عن استقرار يعيد لها هيبتها التي ضاعت أيام تدخل الدولة المرانية والدولة الفاطمية في شؤون المغرب في أواخر عهد الأدارسة أثناء القرن الرابع الهجري.

وكان هذا التدخل القوي من عوامل انحلال الدولة الإدريسية ومن عوامل تأسيس دولتي مغراوة وبنو يفرن.

إن دولة مغراوة كانت تحكم مدينة فاس وما جاورها، وأما دولة بني يفرن فكانت تحكم مدينة سلا وتادلا وما جاورها. وكان يعمل زعيمها الأمير تميم بن زيري على إدماج ملك المغراويين إليه زيادة على أنه كان يعمل على محاربة البرغواطيين بأرض تامسنا بحيث كان يغزوهم مرتين في السنة.

ومن المعلوم أن بلاد أزموه كانت محط عنايته فقد أراد أن يشجع فيها الحركة

السنية فوجد في آل أمغار ضالته لذلك كان يشجعهم ويعينهم لأن موقفهم السني يتلاءم مع أهدافه التي كان يريد تحقيقها.

وقد سجل لنا ابن عبد العظيم في كتابه رسالة كتبها تميم بن زيري ابن معلى اليفرني إلى أبي جعفر هذا يقول فيها (ورقة 25) :

«من عبد الله المتوكل عليه، المفوض امره إليه، ابن الأمير أيده الله بنصره، إلى أبي جعفر اسحق بن الشيخ الولي ذي المآثر الشريفة، والمراتب الدينية المنيرة، المشرفة بالسعادة الدنيوية والأخروية ونفائس الكرامات العظمى، والسجاياء العلوية الحسانية المذهبة للظما، أبا عن أب، عن سلفه الصالح المنتمي بالنبوة، إلى مراتب النبوة، قطب المدار، إسماعيل أمغار، المتبرك نفع الله به.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أما بعد حمد الله العظيم، والصلاة على نبينا المصطفى وعلى آله نعم الآل، عن مصابيح الإسلام أصحابه البررة أهل الدين المستقيم، وعلى الأئمة الخلفاء الراشدين..

فإني كتبت لكم معلما بما يلي في جنابكم من الاعتقاد، وخلوص المحبة وحفيل الوداد، وإني راغب بأن استظل بظل عنايتكم، وأحظى ببركتكم، موقنا بعهد الله في مرضاتكم، طالبا من الله الثبات على سبيل طريقتكم، خائفا منه الطرد والحرمان عن بابكم، فإن لحمد الله ولا حول ولا قوة إلا بالله، رأيت أفضل ما يقربني إليه خلوص محبتكم، وتوقيركم على الدوام والاستمرار، بقطبانيتكم الظاهرة الأنوار، بسطت رعيكم المأمول، واستظهرت جانب البر والقبول، والخير المستمر الدوام الموصول، وصرفت عليكم الزكاة والأعشار لتفرقوها على أيديكم من الأغنياء إلى المساكين لصديقكم في ذلك، وتحرير الأقرباء والجيران والشركاء والأصهار إلى غير ذلك، والمفسدين فلا حرج عليهم ولا تريب على أحد منهم فيما تقدم، ولهم من الصفح الشامل والعتو السابغ الكامل، ما يستقرون به في مهاد العافية، ويوردهم من آمالهم الموارد الصافية، وليكونوا موقنين بما يتقبلونه من الدعة الضافية الجلباب، والأمنة التي يتعرفونها بحول الله تعالى دائمة الاستصحاب، هم أعينها ولهم صفاتها

وفهم رغبة الاتصال بهم، والتكفل بخدمتكم والتمسك بكم التماسا لحرمتمكم وبركاتكم، والله سبحانه ينفع المسلمين ببركاتكم، ويسقينا من سمائكم بسحاب الرضا المأمول الرحى، ويجعلكم طارحين عنا الوزر الأمتع الأحمى، والسلام الكريم عليكم ورحمة الله وبركاته في أوائل ربيع الأول المبارك عام تسع وأربعمئة عرفنا الله خبره وبركاته».

صح وكتبه تميم بن زيري.

إن هذه الرسالة تصور لنا جانبا من سياسة بتي يفرن بلاد المغرب، آذاك، وتوضح لنا ذلك التقرب إلى أهل السنة، وتبرز لنا جانبا من سياستهم الجبائية، فهم إذا كانوا يتركون الحربة للأمازيغ ولأقاربهم وجيرانهم في توزيع زكواتهم فإن معنى ذلك أن المراقبة على الزكوات كانت داخلية في سياسة الدولة وفي اختصاصاتها.

هذا وإن إسحاق الذي وجهت إليه هاته الرسالة بالذات كان محترما لدى الخاص العام، ولقد أقام فترة من حياته بمدينة أير واستطاع في هذه الفترة أن ينشر كثيرا من آرائه السنية، وأن يجعل السكان يخضعون لسلوكه، ويتأثرون بأخلاقه، فقد ورد في الكتاب الذي نتحدث عنه أن أهل أير كان يدعوهم إلى عبادة الله، واتباع سنة رسوله ﷺ، لا يفارق من اجتمع معه بالذكر والموعظة حتى يرق قلبه ويطمئن إلى عبادة الله تعالى، ولا يقرأ أحد إلا وينال من بركته في العلم والدين، ولا يراه من هو لص وبه خيانة إلا ويتوب ببركته.

ومن المفروض في الرجل الذي تجتمع فيه هذه الصفات أن يكون موفور العقل، مكتمل الشخصية، صادق القول والفعل، وأن تكون الجوانب العلمية غير مهملة، وأن تكون الطرف التربوية والتلقينية تتجاوب مع روح المتلقين.

وحيث إن الموقف العقائدي كان له أثر في التوجيه الفكري والديني فإن الاهتمام به كان ضروريا في تلك الحقبة، لذلك عمد هذا الشريف إلى البحث عن محدد موقف أهل السنة من الاعتقاد الذي يوفق بين الإيمان الصادق وبين استخدام بعض

الاقيسة المنطقية، دون أن يخرج العقيدة عن مسارها المستقيم واستعان في ذلك بأهل العلم وبحث عنهم ولو في غير إقليمه، ويحتفظ لنا كتاب الزموري هذا بوثيقة قيمة تبرز مدى العناية التي كان يوليها إسحاق الأمغاري لهذا الجانب من الدين فلقد أرسل أبا شعيب أيوب إلى أحد العلماء الاسفاقيين التونسيين والتمس منه أن يضع له عقيدة مكتوبة تعينه على تقريب المسافة الفكرية بين أتباعه وأنصاره.

ونظرا لقيمة هذه العقيدة المكتوبة فإننا سننقلها للقراء ليدمجوها في إطار المصنفات المؤلفة في أوائل القرن الخامس الهجري.

وهي موجودة ضمن رسالة كتبها العالم الصوفي أبو الطيب سعيد بن أحمد الاسفاقي، وقد عرفت فيما بعد بعقيدة الصالحين.

إن هذا العالم هو الذي توجه إليه أبو شعيب أيوب الموفد من لدن الشيخ إسحاق الأمغاري كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

قال في رسالته المتضمنة للعقيدة (ورقة 28).

«أكرم الله أخي كرامة أوليائه، وخصه بجزيل نعمائه، وجعله في الدنيا من المتلذذين بطاعته، وفي الآخرة من الفائزين برحمته، وتوفاك على الإيمان، وشملك بأنواع الغفران.

اعلم — علمك الله بعلمه — أنني كنت حريصا على الاجتماع بك — جمع الله لك خير الدنيا والآخرة — حين وصل إلي من عندك أخي وأخوك في الله أبو شعيب، وأقرأني سلامك، وأخبرني بمحبتك لنا، وما انطوت عليه من الإخاء في الله تعالى، نسأل الله أن يجعلك وإيانا من المتحابين فيه ثم سألت أن أضمن كتابي شيئا في الاعتقادات فبادرت إلى ذلك ابتغاء مرضاة الله.

فعليك بالنظر في تعين المخلوقات فإنه من أعظم القرب والطاعات، فإذا أفضى بكم النظر إلى العالم بحدوثه فأثبت مقام الدليل على حدوثه، فلا يجوز على الله تعالى شيء من حقائقه، وتعلم أن الحد للمحدود والعدد للمعدود فالحدود مصور والمعدود مقدر، وتصح الزيادة في الجميع والنقص وما كان كذلك فالله تعالى بخلافه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير.

وإياك واعتقاد الكون في الجهات والركون إلى المحدثات فهذه صفات المخلوقات، وإن تعرض إبليس للعين عند هذه النكته كيف يصح وجود الموجود وكيف يكون الباري تعالى واحدا لا عددا ولا من عدد فالجواب أن يقال : وليس من شروط الموجود الحدود ولا من شرطه العدد ولا من شروطه الكون في مكان وجهة، لأن النوم واليقظة موجودان غير محدودين، وهما غير محدودين ولا كائنين في مكان وجهة لأنهما لا أطراف لهما ولا حدود، وإنما الحد لقليل من المخلوقات وهي الجواهر والأجسام.

وإذا كان في المخلوقات موجود بهذه الصفات، فالخالق أخرى وأولى وإنما أريتكم النوم واليقظة مثلا لرد اللعين. فليس الباري سبحانه كالأعراض، تعالى عن ذلك، ثم تعتقد أنه واحد على أربعة أوجه : واحد غير محدود وغير معدود وغير مقسم ولا تجوز عليه التجزئة والتقسيم، واحد في ملكه لا شريك له، وواحد في صفات الكمال، لا أحد له صفة كصفاته، وواحد في الاختراع لا أحد يخترع معه شيئا. وأنه قديم الصفات ليس كلامه بأصوات ولا قائم بلسان ولهوات، وراء غير مقلة، وعالم بغير قلب، تنزه عن مشابة الأجساد أظهر المعجزات على أيدي رسله، وجعلهم أدلة على مناج سبله، أفلح من آمن بجميعهم للتصديق، واتبع شريعتهم للتحقيق ثم أوصيك بتقوى الله العظيم، وإياك أن تتورع في الظاهر وتترك إلى ظن فإن عمل الباطن أفضل من عمل الظاهر بعد القدوة، والقدوة هم الصحابة رضي الله عنهم وقد تقدموا فهم الأدلة وبهم اقتده وبهداهم اسلك.

وإياك وعملا ينقصك عند الله تعالى، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. ثم ذكر المؤلف أن تاريخ الأصل الذي استنسخت منه هذه العقيدة كتب سنة اثنتي عشرة وأربعمائة.

إن هذه الرسالة المتضمنة للعقيدة تعتمد رغم إنجازها على أمور لها قيمتها في رسوخ الإيمان لدى المسلم الذي مزج بين العقيدة النزاهة وبين السلوك المستقيم، وإن كاتبها قد دعا إلى التأمل في الكون وإلى التفكير في أسباب الوجود، وحاول أن يعطي لبعض الموجودات خصائص مميزة تتعلق بالمكان والجهة للتوصل إلى تفهيمها عقلا.

والظاهر أن المقابلة التي قابل بها بين الموجودات المحدثات وبين الباري سبحانه وتعالى ليست إلا إظهارا للجانب السني في الطريقة البرهانية التي يتوصل بها إلى إثبات وجود الله وتنزيهه عن المشابهة كيفما كان نوعها.

ومن خصائص هذه العقيدة أن الإيمان سبيل إلى السلوك الاجتماعي السليم وإلا كان غشا وخداعا ولهذا الغاية اشتملت هذه العقيدة على وصية تتعلق بعدم النفاق والمخاتلة وتدعو إلى الاقتداء بأصحاب رسول الله ﷺ.

ونحن لو أخذنا هذه العقيدة في إطار البحث الجاد، لوجدنا أن هناك التحاما كبيرا بينها وبين سياسة الزناتيين الذين كانوا يحرضون تمام الحرص على إقرار المذهب السني ومحاربة كل المذاهب المعارضة له، خصوصا إذا كانت من المذاهب المعالية كمذهب البرغواطيين الذين قاومهم تميم بن زيري اليفراني أولا، ثم قاومهم فيما بعد عبد الله بن ياسين أثناء تأسيس دولة المرابطين.

ولهذا يمكننا أن نقول إن موقف الأمغاريين من نشر العقيدة السلفية ومؤازرة الدولة اليفرانية كان من أسباب التهديد لانتصار دولة المرابطين فيما بعد.

وليس من البعيد أن تكون هذه الحركة الإصلاحية معتمدة على تنظيم محكم وأن يكون لإرسال أبي شعيب أيوب إلى أبي شعيب الاسفاقيصي داخلا في إطار هذا التنظيم.

ومن المعلوم أن أبا شعيب يعتبر من أسس الحركة الإصلاحية آنذاك وكان له دور فعال في مواصلة العمل من أجل تحقيق الأهداف التي كان يدعو لها الأمغاريون بحيث نراه بعد موت أبي جعفر إسحاق بن إسماعيل يتقرب إلى ابنه أبي عبد الله محمد ويجعله شيخا له وتصبح هذه الظاهرة الصوفية ذات تأثير في مفهوم التصوف المغربي.

ومن يوم تولى أبي عبد الله الأمغاري زعامة هذه الفئة الصوفية أصبح رمزا هو وأبنائه وأحفاده للجدية والصلاح وحب العلم والعمل.

وفي كتاب ابن عبد العظيم اهتمام كبير بالحديث عن أبي عبد الله حتى أصبح معروفا لدى أهل التصوف بأبي البدلاء.

3 — أبو عبد الله محمد أمغار

هو الشخصية الصوفية المغربية التي نالت إعجاب الصنهاجيين بعد موت والده. ولقد تحدث عنه المؤلف بإجلال وتعظيم. ونقل بعض النصوص المتصلة بحياته فقال نقلا عن كتاب أنس العارفين وهو من الكتب التي اعتمد عليها ولم يعزها لأحد: «اتفق الجم الغفير والخلق الكثير أن الشيخ أبا البدلاء أبا عبد الله محمد الشريف بن أمغار هو شيخ المشايخ في عصره، وهو شيخ الولي أبي شعيب أيوب، وأبو شعيب شيخ الولي الشهير أبي يعزى، وأبو يعزى شيخ الولي الذي شاعت فضائله وكراماته أبي مدين التلمساني، وأبو مدين شيخ الولي أبي محمد صالح الماجري الدكالي نفع الله ببركاتهم...» (ورقة 36).

إن هذا التسلسل يدل على القيمة التي كان يوليها أهل التصوف المغربي لأبي عبد الله الأمغاري، تلك القيمة التي اكتسبها عن جدارة سواء في الإطار الشعبي أو في إطار الدولة نفسها. فإذا كان والده إسحق قد نال إعجاب الزناتيين. فإنه هو قد نال إعجاب المرابطين، وهذا يدل على أن موقف الدولة المرابطية كان امتدادا لعمل الزناتيين وتحقيقا لكثير من أغراضهم فقد ورد أن علي بن يوسف بن تاشفين كان لا يرم أمرا في سياسته حتى يستلهم من جل الفقهاء حكم الله فيه، تقديرًا للمسؤولية وتحقيقًا للأهداف الدينية التي كان يتوخاها من حكمه، خصوصا فيما يتعلق بالإنفاق على الحاجيات الضرورية لتسيير شؤون البلاد، فقد ذكروا أنه حينما ورث الملك عن والده يوسف، لاحظ أن مدينة مراكش غير محصنة التحصين الكافي، لأن بناء سورها لم يتم بعد، فأراد أن يقوم هو نفسه بهذه المهمة ولكنه خشي أن يكون إتمام بناء السور ليس من الضرورات اللازمة، وأن المال الذي سينفق عليه محتاج إليه فيما هو أهم فاضطر إلى استشارة العلماء في مشروعية هذا الإنفاق عليه، فقال بعضهم إنك لا تقدر على بنائه لأنه يحتاج إلى مال كثير قد يفني بيت مال المسلمين. وقال آخرون إن بناءه ضروري لتحصين المدينة وإن الإنفاق عليه من الأنفاق الواجب، ومن بين القائلين بذلك أبو الوليد ابن رشد الجدل صاحب البيان والتحصيل الذي قال للملك المرابطي لا يخل لك سكنى هذه المدينة بدون سور (ورقة 14).

ولما رأى ابن رشد تردد الملك في قبول فتواه التمس منه أن يستشير أبا عبد الله أمغار في ذلك فهو الرجل الصالح والعالم الفقيه الذي يتحرى في أحكامه ولا يلقبها جزافا، فكتب إليه علي بن يوسف يستشيره في الأمر ويلتمس منه صالح الدعاء، فلما تلقى رسالة الأمير بعث إليه أن اشرع في بنائه فهو ضروري لحماية البلاد، وبعث مع فتواه قدرا من المال ليوضع في صندوق الإنفاق ونصيحة يرجو فيها حسن اختيار من يتولى الإشراف على هاته العملية.

ونحن نلاحظ هنا أمورًا ثلاثة :

الأمر الأول يتعلق، بالجانب العلمي حيث إن أبا عبد الله أفنى بوجوب بناء السور حماية للمدينة وتحصينا لمراقفها وهو في ذلك يوافق رأي ابن رشد.

الأمر الثاني أمر إيجابي دفعه إلى إشعار المواطنين بوجوب الاسهام في نجاح بعض المشاريع الضرورية التي قد يعجز على تحقيقها بيت مال المسلمين، ولذلك أرسل مع الجواب مبلغا ماليا إسهاما منه في هذا المشروع.

الأمر الثالث يتعلق بضرورة اختيار الأمناء النزهاء الذين إذا ترأسوا مثل هذه المشاريع لم يغلو ولم يغشوا ولم يخاتلوا، ولهذا أوصى الخليفة بضرورة انتقاء المسؤولين الصادقين الذين تنجح الأعمال على أيديهم وتحقق الغايات بوجودهم. والغالب أن علي بن يوسف بن تاشفين لم يشرع في بناء السور إلا بعد أن اجتمع لديه المال الكافي لتحقيق مشروعه، ذلك أن الزمن بين الفتوى وبين البناء كان متراخيا، فإن البناء لم يشرع فيه إلا في سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة أي بعد موت ابن رشد بمئتين كاملتين.

يقول المؤلف (ورقة 14).

«وذكر الشيخ العالم الباحث المحقق أبو مروان عبد الملك بن موسى الوراق في كتابه الذي صنفه في أخبار المغرب أن الإنفاق بلغ في سور مراكش نحو السبعين ألف دينار ذهباً وفي جامعه الأعظم نحو ستة آلاف دينار وكانت قبل ذلك مبنية بالطوب».

ولم يكتف الوراق بذكر هذه الأخبار بل أشار إلى كتاب وجهه علي بن يوسف

بن تاشفين إلى أبي عبد الله أمغار سنة سبع وعشرين وخمسمائة يلتمس فيه منه الدعاء الصالح. ولقد نقله الزموري في كتابه هذا وجعله ضمن منتدياته (ورقة 14).

يقول فيه :

«من أمير المسلمين، وناصر الدين، علي بن يوسف بن تاشفين، إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ أمغار وليه في الله، أكرمك الله وإيانا بالتقوى. ويسرك للعلم بما يوافق رضاه، من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وخمسمائة، وقد علمنا ما أنت عليه من الخير والدين، والجد في أحوالك على النهج الصالح المستبين، فاعتقدناك في الأولياء، ورتبناك في أهل الذكاء، وخاطبتناك نادين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء، واقسم لنا في ذلك حظا من ابتهاك في الأوقات المرجوة واعتمد فيه رسم الموصفة والصفاء، والله يجعلنا ممن ألهم ما يرضاه، ويستعملنا فيما يوجب زلفاه ورحمائه، بقدرته لا إله سواه، وتبلغ سلاما جزيلا كثيرا لأقاربك وأهل بيتك الشرفاء الفضلاء ورحمة الله وبركاته».

إن أمثال هذه الرسائل التي كانت تصدر عن علي بن يوسف بن تاشفين تدل على تقديره لأهل العلم والصلاح، وتبين مقدار اعتزازه بهم داخل مملكته، فهو يدمج أبا عبد الله في عداد الأولياء والأذكياء ذوي الفطنة والمعرفة.

وهذا الإدماج الرسمي إنما هو تعبير عما كان يكنه المواطنون لهذا الشريف من تقدير ولما كانوا يولونه لقبيلته من الاحترام.

ولقد استطاع أن يكسب ذلك التقدير والاحترام بالتزامه الصادق الذي كان يتحلى به في سلوكه وفي حرصه على تربية أبنائه تربية تقتبس منه بعض صفاته.

وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنه قد خلف سبعة أولاد ثلاثة من امرأته الأولى التي أنجبت قبل وفاتها كلا من الفقيه عبد النور والسيد ميمون والسيد عبد الله، وأربعة من السيدة حواء الصنهاجية بنت زكرياء بن أبي زكرياء الصنهاجي الذي كان أحد المتطوعين في جيش يوسف بن تاشفين حين ذهب إلى الأندلس وهم أبو عبد الخالق عبد العظيم وأبو عبد السلام وأبو يعقوب يوسف وعبد الحي.

ولقد سار أبنائه على سننه وكانوا مثالا للعلم والولاية والصلاح وقد أشار المؤلف إلى ترجمة بعضهم.

وسنحاول من خلال ما كتب عنهم استخلاص بعض الأخبار التاريخية وبعض الملامح الاجتماعية مثل ما قمنا به من قبل، لأن استغلال أمثال هاته الكتب المهمة بالتصوف وذكر الكرامات — للحقائق التاريخية يحتاج إلى إمعان نظر وإلي بحث متواصل وإلى مقارنات بين ما ورد فيها وبين ما ورد في كثير من الكتب التاريخية، مع محاولة استنطاق النصوص استنطاقا يتلاءم مع الواقع التاريخي الذي لا يتعارض مع الشخصية المغربية، ولا يتنافى مع كيانها القوي المتين، وستتبع ذلك مع بعض أحفاده المذكورين في الكتاب أيضا.

4 — أبو عبد الخالق عبد العظيم بن أبي عبد الله أمغار

نال هذا الرجل من الخطوة في عهد الموحدين ما سجله رجال التاريخ ومن بينهم الفقيه الزموري في كتابه هذا، ويلاحظ من خلال ما كتب عنه أنه طال عمره إلى أن حضر بيعة محمد الناصر بن يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المومن.

ومن المعلوم أن الناصر بويغ له في حياة والده، ثم جددت له البيعة بعد وفاة الوالد، وذلك يوم الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الأول عام خمسة وتسعين وخمسمائة أي في اليوم الذي توفي فيه يعقوب المنصور، فأقام بمراكش بقية ربيع الأول وربيع الثاني ثم نهض في فاتح جمادى الأولى إلى مدينة فاس فأقام بها بقية السنة المذكورة (الاستقصا ج 2 ص 214).

إن البيعة إذن كانت في مدينة مراكش حيث كان الناصر مقيما، فهو لم يكن خارجها، لكن الزموري يحكي غير هذا نقلا عن كتاب أنس العارفين، فهو يقول إن الناصر حين وفاة والده كان بمدينة اشبيلية وأن أبا عبد الخالق الأمغاري كان يشيع بين الناس أن الخلافة ستكون للناصر ولن تكون لأي واحد من أبناء المنصور الآخرين المقيمين بالحضرة، وأن خبره هذا قد ذاع بين الناس حتى وصل الناصر، فكتب إليه يستفسره عن رأيه فأيده، وجاء الناصر حينئذ إلى مراكش فتنازل له إخوته هناك وجعلوه الخليفة لوالدهم.

وحينئذ أصبح لأبي عبد الخالق شأن كبير لدى الناصر بعد تقلده منصب الإمارة، حتى إنه كان يكتب إليه في كل حين ويلتمس منه الدعوات. ومن جملة ما يوجد من الوثائق في هذا الموضوع رسالة أرسلها الناصر إلى أبي عبد الخالق من إشبيلية يتحدث فيها عن انتصاره المعنوي وعن تنازل النصارى عن المقاومة خوفاً منه وعن استسلامهم وخضوعهم وخنوعهم وهي رسالة تتلاءم مع الوقائع التي وقعت في السنة الثامنة بعد الستائة أي قبل وقعة العقاب التي اندحر فيها جيش الموحدون عام تسعة وستائة.

وحيث إن الناصر توفي سنة عشر وستائة فإن هذه الوثيقة لا تنسجم مع التاريخ الذي كتب عقبها داخل الكتاب لأنه خطأ بيّن واضح فلا معول عليه، فقد أرخت في الكتاب على أنها كانت سنة خمس وعشرين وستائة مع أن تاريخها الحقيقي كان في السنة الثامنة بعد الستائة حسب ما سبقت الإشارة إليه.

قال المؤلف نقلاً عن كتاب تنقيح الأخبار (21).

«كان أمير المؤمنين محمد الناصر (وقد أقحم سهوا كلمة ابن بين محمد والناصر) بن أمير المؤمنين يعقوب المنصور بن أمير المؤمنين يوسف بن أمير المؤمنين مومن بن علي وهم ملوك الموحدون رحمهم الله لما عزم على السفر إلى الجهاد في سبيل الله وقمع أعداء الله بعث إلى الشيخ أبي عبد الخالق نفعا الله به بأنه أخذ في الحركة يلتمس منه الدعاء ليعينه الله على الجهاد في سبيل الله وقمع أعداء الله. ولما وصل إلى إشبيلية وتيسر له النصر كتب إليه الرسالة التالية.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

من أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين أيده الله بنصره وأمه بمعونته إلى الشيخ الصالح الولي أبي عبد الخالق بن الشيخ أبي عبد الله أمغار أدام الله كرامته بتقواه.

سلام كريم عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

أما بعد فإننا نحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو ونشكره على آلائه ونصلي

على سيدنا محمد نبيه المصطفى الكريم ورسوله وعلى آله وأصحابه الفائزين بقدر سبق بحوله ونسأل الرضا عن الإمام المعصوم، الهادي المعلوم، القائم بأمر الله تعالى والداعي على بصيرة إلى سبيله، وعلى الخلفاء الراشدين المهديين المجاهدين في تكميم أمره وتكميله.

وإننا كتبناه إليكم كتب الله لكم علماً نافعاً، وعملاً إلى أعلى المقامات رافعاً، ولجأها يكون في مواقف الشفاعة مدافعاً، من حضرة إشبيلية حرسها الله.

والذي نوصيكم به تقوى الله تعالى والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكل عليه والعمل بما أنتم علماء به بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجد والاجتهاد في غزو العدو وتمكين الهدو، وأساس الدين التقوية وسبله السجية السوية والفروض التي لا يضاع فيها الثاني ولا الثانية، ولم تتكلف على هذه الأمانة ولا تعرضنا لنقل عهود الدنيا والديانة حتى وجدنا تلك الأسس منهدة وألقينا تلك السبل منسدة، وأهبطنا تلك الفروض مضاعة مع فرائض عدة، وكان العدو قد كلف بالفتنة المبيرة، وعزم على الاستيلاء على هذه الجزيرة، فأعان الله على قمع شرته، وإطفاء جمرته، فانقبض بسطه، وانقمع تسلطه، وانطوى على الشر له والخير للمسلمين تأبطه، وإعادة سورته ذلت، وكثرته قلت، وهدي كيده، وضعف أيده، وكل ذلك بلطف الله تعالى وحده، ووعد السابغ بإظهار دين الحق ولن يخلف الله وعده، أمنت السبل وكانت خائفة، وسكنت الفتن وكانت مرادفة، واطمأنت القلوب بعد أن كانت راجفة، وتهدى المسلمون بحول الله ربيعا وخريفا، وشتاء ومصيفا، وغزا العدو عقر داره، وأجاب إلى الصلح بعد إباءه عنه ونفاره، ثم عقده باختيار المسلمين لا باختياره، والحمد لله على نصره لجيوش المسلمين ونعمائه بذلك ثم قال وابشروا به من لديكم وابطسوا بالدعاء لنا أيدي إخوانكم وأيديكم فالله تعالى يعلم أن اعتقادنا بالدعاء فوق الاعتقاد بسم الصفاد، والبيض الحداد، وأن دعوة منكم آثر عندنا من مائة ألف بطل ومائة ألف جواد، وبحول الله تعالى وقوته نستمد الوثوق به سبحانه أوثق ما أعددنا والعمل هو سبحانه يعدكم بتوفيقه ولا يصدكم عن طريقه بمنه والسلام الكريم ورحمة الله تعالى وبركاته.

وتعد هذه الرسالة الموحدية صورة للعلاقة الرابطة بين أحد الملوك الموحدون

وبين فقيه من فقهاء آل أمغار وسيد من ساداتهم، وتتجلى فيها بعض الجوانب الفنية التي كان يستعملها الأدباء المغاربة آنذاك من حيث وضوح الدلالة وقصر الجمل، والاعتماد على الفواصل المتجانسة التي توحى بجمال الأداء وتوازن الأصوات.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن مضمون الرسالة مطابق أشد المطابقة لأخلاق أبي عبد الخالق الذي كان يتصف بالحزم والصدق والإحسان والإنصاف والتواضع والحرص على حفظ مصالح العباد، فمن أخلاقه الفاضلة المنسجمة مع القيم الإسلامية أن امرأة استحققت حقا ناتجا عن شهادة شهدا أبو عبد الخالق، فلما ذهبت من عين الفطر إلى أزموور، قال القاضي إن هذا الحق لا يمنحك إلا إذا أدى الشاهد شهادته عندي، فرجعت المرأة إلى عين الفطر متحيرة متألمة فإذا بأبي عبد الخالق يسرع في إنصافها ويذهب راجلا إلى أزموور ليؤدي عند القاضي تلك الشهادة التي إذا أهملت ضاع مع الإهمال حق المرأة، ولم يرج من ذلك إلا إحقاق العدل وإنصاف المحتاجين إليه (52).

ومما زاد هذا الرجل شهرة لدى معاصريه أنه لم يستغل جاهه لمصالح ذاتية تلهيه عن الواجب، فقد كان زيادة على زهده ونزاهته وعلمه حريصا على حماية البلاد من السقوط في أيدي الأعداء.

وقد نقل ابن عبد العظيم نصا في الموضوع فقال : (53 ظ).

«حدثني جماعة من أهل الفضل والدين والصلاح من أهل رباط عين الفطر حرسها الله حديثا متواترا أن الشيخ أبا عبد الخالق قال لهم ذات يوم خذوا حذركم، خذوا أسلحتكم واستعدوا للقاء عدوكم من المشركين واعزموا على قتالهم، فتعجبنا من قوله إذ لم نر أثر عدو ولا مجاورته معنا، وما اجترأنا على سؤاله عن ذلك، وقد علمنا أنه لا يخبر إلا عن حق ولا ينطق إلا بصدق فلما كان من الغد إذا بالروم جاؤوا، بسفنه في البحر فقاتلناهم قتالا شديدا حتى نصرنا الله عليهم فولوا مدبرين منهزمين بفضل الله تعالى وبركة الشيخ نفعا الله به».

إن أمثال هذه النصوص هي التي تصور لنا الدوافع التي جعلت سكان عين الفطر وأبيير وأزموور يضعون ثقتهم في آل أمغار، فهم لاحظوا فيهم قوة الإخلاص

وسلامة الطوية وعدم الهروب من المسؤولية، وما مواقف أبي عبد الخالق إلا صورة عملية تبرز بعض ما ذكرناه، وكذلك كانت أخلاق الكثير من أبناء أبي عبد الله أمغار وأحفاده وسنقتبس شيئا منها عند الحديث عن بعض الأعلام الآخرين الذين ترجم لهم ابن عبد العظيم في كتابه، نذكر من بينهم أبا يعقوب يوسف بن أبي عبد الله أمغار.

5 — أبو يعقوب يوسف بن أبي عبد الله أمغار

هو أخ شقيق لأبي عبد الخالق السابق الذكر، كان مهتما بالدراسات الدينية ملتزما بها، وكان في الوقت ذاته صورة عملية لبذل الجهد من أجل الكسب الحلال، ظل على ذلك طوال حياته إلى أن توفي سنة 614هـ.

لقد أشار إليه ابن عبد العظيم واعتبره رجلا تفتحت له آفاق المعرفة وشملتته عناية الله بلطفه وتوفرت فيه بعض المميزات التي لا تتوفر إلا في الأولياء الذي منحت لهم بعض الكرامات وتيسرت على أيديهم بعض خوارق العادات ومع ذلك فإنه لم يستغل هذه الجوانب استغلالا سلبيا لأنه كان يرى أن روح الإنسان الصالح تتجلى في حب العمل وفي كسب الرزق عن طريق الجهد المتواصل البناء.

وفي إطار هذه الظاهرة أشار المؤلف إلى قصة تبين أخلاق هذا الرجل الفاضل، فقد ذكر أن ثلاثة من رجال آسفي قدموا عليه ليتبركوا به، فلما بحثوا عنه في داره لم يجده، فقبل لهم إنه في بستانه خارج البلد بقرب البحر يخدم فيه، وكم كانت دهشتهم حينما توجهوا إليه فوجدوه جادا في عمله مشغرا عن ساعديه يخدم أكثر مما يخدم الرجل العادي، ويعمل وحده أكثر مما تعمل جماعة.

وأحس الشيخ بفراسته أنهم فوجئوا بما رأوا، لأنهم لم يكونوا يظنون أنهم سيوزرون رجلا مشغولا بشؤون الدنيا، مهتما بفلاحة أرضه، فهم جاؤوا إليه لما عرف عنه من العبادة والتقوى، لهذا قال لهم : (61).

«لقد قلتم في ضمائركم إني طالب للدنيا لما رأيتمهم مني من الكد والتعب... يجب أن تعلموا أن الاشتغال بالكسب والتسبب إلى الغنى عن الناس يحفظ الدين ويمنع من الريا ويعز العلم ويكون أدعى إلى قبول القول».

فلما سمعوا كلامه تابوا. من أوهامهم وتيقنوا من صلاح خطته واتمسوا منه الدعاء.

إن موقف هذا الرجل ليعتبر درسا عمليا يهدف إلى أن الزهد الحق لا يقتضي الركون إلى الكسل والتواكل بل يجب على الرجل المسلم أن يعمل ما في استطاعته ليستغني بعمله عن الاضطرار إلى غيره من الخلق، فالعمل شرف، والبحث عن كسب الرزق عزة.

ولهذا يمكننا أن نستفيد من ملاحظته ما يأتي :

أولا — قيمة العمل في حماية الدين من الانهيار.

ثانيا — قيمة العمل في حماية العلم من الابتذال.

ثالثا — قيمة العمل في إثبات الشخصية الذاتية للفرد.

فالذي يبدي فكرة صائبة أو يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر ثم ترى أنه مخلص في رأيه وفي عمله لا يهدف من وراء ذلك إلى مال يكسبه أو غرض يقضيه، تستمع إليه وتقدره وتحرص على الاقتداء به والاهتداء بسلوكه. وتلك هي الخطة التي اتبعها أبو يعقوب هذا.

6 — أبو الحسن علي بن أبي عبد الخالق.

بعد الحديث عن أبي يعقوب السابق تحدث المؤلف عن علم آخر من هذه الأسرة وتعرض بجانب من جوانبه العلمية.

هذا العلم المقصود هو أبو الحسن علي بن أبي عبد الخالق ذو الهمة العالية والسلوك المستقيم.

كان من أشهر العلماء في عهد يعقوب المنصور. ظهرت نجابته في حياة والده وكان معجبا بكتب التصوف مهتما بآراء الغزالي مومنا بضرورة فهم المعاني حسب مقتضيات الأحوال وبشرح المقاصد حسب القرائن والأحوال.

قال المؤلف وهو يتحدث عنه : (91).

«ولقد نقلنا عن الثقات العدول أن القطب الفرد أبا العباس المري نفع الله به

لما قطع مع أمير المؤمنين أبي يوسف يعقوب المنصور رحمه الله بمنه إلى بلد الأندلس يرسم الجهاد فقال لأبي العباس يسأله عن أولياء الأندلس وصالحي هذه العدو أيهما أفضل، فقال أبو العباس صالحو العدو أفضل من صالحي الأندلس فقال له بماذا فضلتهم ؟ فسكت أبو العباس رحمه الله ولم يجابه فقال له الوزير يا أمير المؤمنين بمجاورتكم.

قال أبو الحسن علي بن أبي عبد الخالق بن أبي عبد الله أمغار نفعنا الله به... وسكوت الشيخ أبي العباس المري ليس من باب العجز وإنما ذلك من باب الحكمة، وبيان هذه الحكمة أن رسول الله ﷺ قال : «لا تمنعوا الحكمة لأهلها فتظلموهم ولا توتوها لغير أهلها فتظلموها». فعدم جوابه للمنصور حكمة إذ لو رآه أهلا للجواب لجابه...

وبيان ذلك أن العلوم على ثلاثة أقسام : علم الظاهر وعلم الباطن وعلم السر، فعلم الظاهر يفتى به لأهل الظاهر، وعلم الباطن يفتى به لأهل الباطن، وعلم السر لا يفتى به لهؤلاء ولا لهؤلاء، بل يستعمله صاحبه فيما بينه وبين الله تعالى ولا يحل لصاحبه إفشاؤه، فالغالب أن أمير المؤمنين المنصور رحمه الله من أهل الظاهر، والجواب الذي طلب من أبي العباس من علم الباطن، فكيف يجاب بعلم الباطن لمن هو من أهل الظاهر فإن ذلك لا يفهمه، والشيخ أبو العباس رضي الله عنه مع الحديث النبوي واقف متفقه فيه إذ فيه صفة النهي، وهو قوله عليه السلام لا توتوها، وظاهر النهي التحريم على المشهور عند أرباب الأصول، فلو جابه لوقع في المحذور نفع الله به وبأمثاله بمنه وكرمه...»

7 — أبو إسحق إبراهيم بن أبي الحسن

هو شخصية أخرى تمثل جانبا آخر من جوانب الإحسان الذي اشتهرت به هذه الأسرة، فقد كان غنيا من الأغنياء المشهورين الذين أقبلت عليهم الدنيا وتيسرت لهم أسباب الرخاء، إلا أنه لم يستغل ما له لعبث عابر ولا للهو جذاب ولا لاستعلاء على المحرومين والمحتاجين، بل استعمله في مشاريع خيرية متنوعة، فقد ذكر المؤلف عنه أنه حبس في سبيل الله عز وجل ثلاثين موضعا بين أراضي

الحرث وجنّات من أعناب ومحلات زرع وولجات على ضفة البحر، حتى إنه إذا سمع بأن هناك أرضا ابتكرت غلتها قال هي حبس في سبيل الله، زيادة على ما يصرفه في بنیان المساجد وبنیان القناطر وتسهيل الطرقات والإكثار من الصدقات وفك العاني وغير ذلك من المصالح (76).

قال المؤلف هو كما قال القائل :

إن عرفان ذي الجلال لعز
وضياء وبهجة وسرور
وعلى العارفين أيضا بهاء
وعليهم من الصيانة نور

وعلى كل حال فإننا حاولنا أن نقدم صورة ولو موجزة عن هذا الكتاب واقتصرنا فيما قدمناه على ذكر بعض الأعلام المشهورين، واخترنا من سيرتهم ما يتلاءم مع الواقع وما لا تتضارب ما صدقاياته مع الإمكان العقلي. ومع ذلك فإن الصورة الحقيقية لمحتواه لا تتم إلا بقراءته في أصوله، ولا تتجلى إلا إذا التحمت فيه نفس القارئ مع الروح الصوفية المهيمنة على مؤلفه ابن عبد العظيم، فرحم الله الجميع وأعاننا على الاستفادة مما خلفه الأجداد للأحفاد.

عاشرا علي بن ميمون الغماري الحسني

توفي عام 917

فصل من رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملته القرآن

التأثير النفسي على الانسان من خلال بيئته التي يحياها أول مرة غالبا ما لا يزول، لأنه يترك بصماته على اعماقه وسلوكه، وقد يكون من بواعث الاختيارات التي يتوجه إليها عن قصد أو عن غير قصد.

ومما يدخل في هذه الظاهرة ما يحس به الذين يولدون أو ينشأون في فترة من الزمن لا يكون فيه الاستقرار واضحاً، إما لضغط خارجي، وإما لظلم عام، فهم يعيشون في اضطراب وقلق يحثون عن الأمن، ويسعون إلى الفضيلة، ويحرصون على بعث الهمم وإيقاظ الضمائر وتهذيب الاخلاق.

ويمكن لكل من يستنطق التاريخ أن يجد النماذج الكافية لايضاح هذه الحقيقة التي تصور حياة كثير من الناس سواء كانوا قادة فكر أو قادة دين أو زعماء سياسة، لأن ذاكرة التاريخ يقظة حية لا تنسى ولا تهمل ولا يعفيا الزمن. فطوبى لمن سجل فيها خيرا أو نقش عليها ما ينفع ويفيد.

ومن بين الذين ظلت آثار البيئة الأولى مرسومة في نفوسهم وحنين الماضي عالقا بذكرياتهم والسعي إلى الخير جاريا في دمائهم. العالم المغربي علي بن ميمون الغماري الحسني رحمه الله المتوفى عام 917هـ.

() وجه بالاذاعة الجهوية بفاس على الأمواج الوطنية أواخر سنة 1990. ضمن برنامج نصوص وهوامش.

ينتسب هذا العالم إلى قبيلة غمارة الموجودة في شمال المغرب بإزاء السواحل حيث المقاومة والجهاد ضد التدخل الأجنبي كان شديدا طوال التاريخ، وحيث الربط والمحارس كانت قائمة يربط بها العلماء والصلحاء وأهل الفضل والراغبون في الاستشهاد.

وازدهرت في هذه البيئة الحركات العلمية والصوفية نظرا لالتحام أبنائها بمن كان يفد عليهم من علماء الأندلس ومن مختلف الأرجاء المغربية. وتعددت الدراسات والبحوث المتعلقة بالقرآن والحديث والسيرة والفقه. وأصبح بعض سكانها يرغبون في تميم ثقافتهم خارج منطقتهم مثل ما فعل ابن ميمون. فقد توجه إلى فاس بعد أن حفظ القرآن والمتون، فتلقى هناك من مختلف الشيوخ فنون العلم وضروب الأدب. وتناول بعض العلوم الدنيوية التي يحتاج إليها بالضرورة كعلم الحساب والتعديل والهيئة ورغب في تقوية الجانب السلوكي. إلا أنه رأى أن المحيط الذي يحيط به لا يكفيه في تحقيق طموحه التربوي فقرر الخروج من مدينة فاس والتوجه إلى المشرق. وطالت رحلته التي قام بها فكانت رحلة إلى الأبد. إلا أنه لم ينس المغرب وطنه الأول ولم ينس مدينة فاس فكان يذكرها في جميع المناسبات. ويثني على شيوخه وعلى مناهجهم الفكرية. وكان شديد التعلق بالجانب السني فلم يكن في تصوفه ميل إلى نزعات المغالين ولا إلى بدع الضالين. واثارت تأثيرته ضد هؤلاء فمال إليه عدد من الاتباع رغبوا في طريقته ورضوا بتربيته ووفدوا من مختلف البقاع حينما كان مقيما بمدينة بروسة من بلاد تركيا أيام بايزيد الثاني فوجدوا فيه ضالتهم. وحرص هو بنفسه على أن يدلهم على مسالك التقوى، وأن يكون قدوة صالحة لهم. والغالب أن السبب في كونه كان يميل إلى هذا الجانب السني مرجعه إلى الانتساء بطريقة الشاذلي وطريقة مولاي عبد السلام ابن مشيش فهما معا من بلاد غمارة. وهما معا كانا حريصين على تقوية العقيدة السنية وابعاد الناس عن غلو المغالين.

ومن الطبيعي أن هذا الالتجاء السني كان وليد رد فعل على بعض الحركات الصوفية الحلولية، أو على بعض الحركات الفكرية التي لم تقدر على خلق الترابط بين العقيدة والشرعية. وليس ابن ميمون في عصره كان وحده الداعي إلى هذا

الجانب السني. فنحن لو وازنا بينه وبين أحمد زروق الفاسي دفين مصراته من بلاد ليبيا لوجدناهما معا كانا يحرصان على التوفيق بين السلوك البشري وبين أصول العقيدة وقواعد الشريعة. فتلك ميزة لا ينساها التاريخ الإسلامي هؤلاء. وهي إلى الآن ما زالت تؤتي أكلها وتؤدي مهمتها.

والظاهر أن ابن ميمون في مدينة بروسة كان يلقي ترحابا من الخليفة العثماني بايزيد. لأن هذا الخليفة نفسه كان يحب العلم ويشجع أهله ويحب أهل التصوف الذين لا يزيغون عن الطريق.

ونظرا لكون ابن ميمون عاش طويلا ببلاد بروسة فقد أصبح من رجالها الأفاض وعلمائها المشهورين وصار المؤلفون لتراجم علماء الدولة العثمانية يدخلونه ضمن هؤلاء العلماء. ولذلك نجد الفقيه طاش كبرى زادة في كتابه الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية يدججه ضمن هؤلاء ويقول عنه إنه كان من التقوى على جانب عظيم وأنه كان لا يخالف السنة حتى نقل عنه أنه قال لو أتاني بايزيد ابن عثمان لا اعامله إلا بالسنة.

وبايزيد هذا ارتكب خطأ سياسيا حيث وزع بعض أقاليم دولته على أبنائه فتخاصموا واحدثوا فتنا جعلت الانكشارية تتدخل وتناصر من أبنائه سليما وتتطاول تطاولا أدى بهم إلى أن أكرهوا بايزيد نفسه على التخلي عن الخلافة لولده فاستجاب لهم ولكنه لم يعيش بعد ذلك إلا قليلا حيث توفي في 10 ربيع الأول عام 918هـ ويمكن الاطلاع على بعض هذه الأحداث بملحق تاريخ ابن خلدون لشكيب أرسلان وبداثرة المعارف الإسلامية وبغيرهما من كتب التاريخ.

والغالب أن ابن ميمون أحس بعدم الاستقرار في بلاد بروسة بعد اضطراب أحوالها فغادرها قبل أن يتفاحش الموقف ورجع إلى بلاد الشام فأقام بصالحية دمشق وهنا جدد نشاطه العلمي والتربوي، وأصبح يدرس العلوم المتوفرة لديه ولكنه يحن دائما إلى المغرب وأهله.

وفي يوم من الأيام بينما هو في هذه المدينة إذ وفد عليه رجلان من بلاد حاحا من المغرب وذلك عام 915هـ فوجد الفرصة سانحة للسؤال عن أحوال بلاده

وأحوال مدينة فاس والتمس منهما ان يحملها منه رسالة الى أبناء شيوخه وأساتذته شرح فيها بعض آرائه وفسر فيها بعض الآيات القرآنية طبقاً لاهدافه التربوية، وجعلها سبيلاً إلى خلق تواصل جديد بينه وبين تلك المدينة التي مازال يحن إلى رجالها وعلمائها وصلحائها وهذه الرسالة هي التي تعرف برسالة الاخوان من اهل الفقه وحملة القرآن. وفيها ذكر اسماء بعض شيوخه كابي زيد عبد الرحمن ابن سليمان النالي الشهير بالحميدي وأبي الحسن علي الزقاق وابي عبد الله محمد ابن أبي جمعة وأبي عبد الله محمد المكناسي وأبي عبد الله محمد بن ابراهيم والحافظ الحجة أبي عبد الله محمد بن الغازي وأبي العباس الوائشيسي. كما ذكر اسماء بعض الفضلاء من الفقهاء والقراء كابي عبد الله محمد الهبطي وابي العباس احمد الدقاق وابي العباس الحباك رحمهم الله.

وقال في ديباجتها: «وقد ذكر لي المخبران المذكوران أن جماعة من اولاد السادات المذكورين هنا وغيرهم نشأوا بعدي نشأاً صالحاً ورزقوا فهما وعلماء وقراءة وفقها... فتمنيت عند ذلك الاجتماع بهؤلاء السادات الكبار والصغار واتلى من مشاهدتهم ومحادثتهم بشيء من علي من علوم الاسرار اللوحية الكاشفة للحجب عن معاني بواطن الآي القرآنية والأحاديث النبوية. على مقتضى ظاهر الشرح وباطنه شريعة وطريقة وحقيقة. فلما رأيت انه حبل بيني وبين هذا في الوقت لبعده المسافة، سنح في سري ان اكتب رسالة على مقتضى سلوك الطريق المحمدية الممدة من اسرار العلوم اللدنية حسب ما من علي يد استاذي الشيخ العارف بالله أبي العباس احمد بن محمد النباسي الافريقي. وهو اخذ عن شيخه أبي العباس احمد الشاذلي القيرواني، وهو أخذ عن الشيخ عبد الوهاب الهندي إلى آخر السند الذي وصل به إلى سيدنا علي كرم الله وجهه.

وذكر أن الغرض من بعث هذه الرسالة الى هؤلاء ان ينور الله بواطنهم باسرار معاني الكتاب والسنة كما نور ظواهرهم بظواهرها. وبعد ذلك حدد فصولها في سبعة فصول نابعة من سبعة أصول نذكرها فيما يأتي :

الاصل الأول قوله تعالى : ﴿فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾.

الاصل الثاني قوله تعالى : ﴿فاعلم أنه لا اله الا الله﴾.

الاصل الثالث قوله تعالى : ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾.

الاصل الرابع قوله تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين﴾.

الاصل الخامس قوله تعالى : ﴿إن النفس لامارة بالسوء﴾.

الاصل السادس قوله تعالى : ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا﴾.

الاصل السابع قوله تعالى : ﴿فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور﴾.

ولا يوجد من هذه الرسالة في خزانة القرويين الا الفصل الأول والورقة الاخيرة من الفصل الأخير وتوجد نسخة منها كاملة في الخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع مسجل تحت عدد 1980.

وسأتناول بالبحث هنا ما يتعلق بالفصل الأول فقط ذلك الفصل الذي خصا لتفسير قوله تعالى ﴿فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ وفق منهجه الذي يعتمد على الاشارات.

فالمفسرون عادة حينما يتعرضون لشرح هذه الآية يذكرون أسباب نزولها ولا يفصلون هذا الجزء منها عما قبله وعما بعده. فالله تبارك وتعالى يقول في سورة النحل (43. 44) ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحي اليهم. فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر. وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزلنا اليهم ولعلهم يتفكرون﴾ فالذكر هنا ذكر مرتين : مرة في قوله فاسألوا اهل الذكر ومرة أخرى في قوله وانزلنا اليك الذكر. فهو بالنسبة للجزئية الأولى يتعلق بمواجه اهل الكفر من المشركين الذين كانوا يدعون بأن الرسالة لم يكن من الالهي نزولاً على بشر، وانما اللامق ان يكون الرسول ملكاً لا بشراً. وهذا منهم كذب وبهتان وادعاء يتطاولون به على الحقيقة. وحيث انهم اقرب اثلاًفاً إلى اهل الكتاب منهم إلى سيدنا محمد ﷺ فقد أمرهم الله تعالى أن يسألوا اهل الكتاب ليخبروه بالرسول الذين جاؤوا من قبل أكانوا بشراً أم ملائكة ؟ وحينئذ سيتيقنون بأن الذي

ارسلوا من قبل لم يكونوا الا رجالا مثلهم. فالمراد بأهل الذكر الذين يسألون في الآية اذن، هم أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى. وأما بالنسبة الى الذكر الثاني فالمراد به القرآن، انزل على سيدنا محمد ﷺ، وكلف بتبيينه وتفسيره. ومن ثم كانت أقواله المتعلقة بإجمال المفصل أو بتفصيل الجمل وتعميم الخاص أو تخصيص العام وتقييد المطلق أو اطلاق المقيد تعتبر من صلب الشريعة ومن أصولها المعتد بها. ولكن ماذا فعل ابن ميمون في شرح هذه الآية. انه جردها عن أسباب نزولها، وجعلها سبيلا إلى إقرار بعض المعاني التي لا تخالف أصول الدين. ولا تتعارض مع روح الشريعة. الا انها لا تتلاءم مع أسباب النزول. فهو نظر إلى صورة الامر بالسؤال فرأى ان السؤال عن المعرفة أمر واجب لا مفر منه. ومن أجل به فقد أدخل بأمر مفروض الا ان هذه المعرفة بالنسبة إليه لا يراد بها معرفة صلب العلوم، وانما المراد بها معرفة طريق الاخلاص في العمل بمحتواها، ولذلك كان الامر مشتركا بين العلماء والجاهل من هذه الناحية. فكل من الطائفتين مطلوب بالمعرفة القلبية المركزة المعتمدة على الاخلاص. فمن كان عالما ولم يعمل، كان كالجاهل بما يعلم. ولهذا وجب على من يحفظ العلوم ويفهمها ويحصلها ان يسأل عمن يعلمه التحصيل القلبي. قال تعالى : ﴿ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ وقال رسول الله ﷺ : «ويل للجاهل من حيث لم يتعلم مرة واحدة وويل للعالم من حيث لم يعمل الف مرة».

والعمل كما هو معلوم لدى أهل الحق موقوف على الاخلاص. ولذلك كان الامر بالعلم هنا ضروريا. وهو كما قلنا من قبل موجه إلى العالم والجاهل سواء. وقد قال ﷺ : «لا ينبغي للجاهل المقام على الجهل أي لا يحل له».

وإذا كان الانسان مطالبا بالبحث عمن يرشده لطريق الخير كان من الضروري أن يحرص على ذلك. فإذا لم يجده بجواره بحث عنه ولو أدى ذلك إلى مغادرة البلاد. ولهذا نرى ابن ميمون يبحث عن المرابي المنسجم مع أهدافه وهو لم يقنع بمن كانوا حوله في بلاد المغرب الاقصى فأثر ان يسافر إلى تونس أولا حيث التقى قرب بلاد نفزاوة بالشيخ الذي تفتحت آفاق المعرفة عنده على يديه حيث وجده

جامعا بين ظاهر الشرع وباطنه حالا ومقالا. ثم انتقل بعد ذلك إلى بلاد الشام ثم إلى مكة والمدينة، ثم إلى تركيا حيث استقر بمدينة بروسة حسب ما ذكرنا سابقا وفيها اكتملت تربيته فارتبط به جماعة من المريدين من مختلف بقاع الارض ثم رجع بعد ذلك إلى صالحة دمشق حيث اتصل به الوافدان المذكوران الحاملا رسالته هاته الى مدينة فاس وظل بالصالحية الى ان وافاه الأجل عام 917 هجر حسب ما هو معروف في كتب التراجم.

وأساس التربية التي استمدتها من استاذه ومربيه بالقيروان ترجع إلى وجوب التأمل الذاتي. فليست التربية تكتسب بالقراءة وانما تكتسب بالرياضة والمجاهدة ويذكر ابن عسكر في دوحة الناشر اثناء الترجمة لابن ميمون ما يؤكد ذلك فقد قال عنه ان شيخه رأى بيده يوما رسالة القشيري فقال له اطرح كتابك واحف في ارض نفسك يخرج لك ينبوع ولعل هذه القولة هي التي فتحت له باب البحث والتنقيب عن هفوات النفس ليصلحها. وعن مزالق الخطايا ليتوب منها، وعن خبايا الكون ليسيرها على قدر استطاعته ووفق نصيبه من الهداية الموهوبة من الله تبارك وتعالى.

وهكذا نلاحظ ان ابن ميمون سار في شرح هذه الآية على أساس طريفة الاشارة لا على اساس المنهاج التفسيري المحض. ولم يكتف في طريفته الاشارة بما قرر وانما جاء بفصل آخر ذكر فيه انه يمكن ان يكون المراد بالذكر العلم كيف ما كان سواء كان علما نظريا أو دينيا أو صناعة لأن الذكر لفظ عام يطلق على القرآن وعلى سائر العلوم وكل الصنائع الكلية. فإن الصنائع المنتفع بها في الدنيا جليلها وحقيرها اصلها من علم الله. قال تعالى ﴿علم الانسان ما لم يعلم﴾ وقال تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾.

قال ابن ميمون في هذا السياق (15) : «ولما كان الحق تعالى اتقن كل شيء صنعه. وجب على العبد ان يتقن كل ما علمه من صنائع الدنيا. ولا يمكن الاتقان في الصناعة على ما ينبغي الا بعلم. فلذلك امر بالسؤال لأهل الذكر. وكل من علم شيئا فهو من اهل الذكر بذلك الشيء اي من اهل العلم به. والخلق في

ذلك على قدر ما قسم الله لهم من العلم بذلك. فكل واحد يجب عليه ان يعلم من سألته علما متقنا. لأن النصيح واجب عليه، ولتناوله دعوة رسول الله ﷺ رحم الله عبدا صنع شيئا فاتقته، والنصح في هذا واجب على كل مكلف في جميع الصنائع والعلوم الدينية والدنيوية. ومن لم ينصح فقد غش. وقد قال ﷺ: «من غشنا ليس منا». ويجب على المتعلم وهو السائل ان يكون تعلمه لما سأل عنه من علم أو صناعة سببا للنجاة من عذاب الله والفوز بالجنة. وان كان سبيله دنيويا فلتكن نيته الاستعانة بذلك على طاعة الله بالقول والفعل».

فهذه الاشارة التي جعلها منطلقا لتأويل هذه الآية هي نفسها من الاشارات الهادفة الى ترقية المجتمع الاسلامي. لأن المنطلق متصل بالاخلاص سواء من جانب الملقين أو من جانب المتلقين. اذ لا سبيل إلى ترقية أي مجتمع الا اذا ازدهرت فيه العلوم على اختلاف انواعها وترقت فيه الصنائع ولا فرق في ذلك بين العلوم الدينية والدنيوية اذ الضرورة تقتضي الامام بهما جميعا، ولا بين الصنائع البسيطة أو الصنائع المركبة التي قام بها قوام الوجود. فالاهتمام بكل ما يمكنه ان يكون سبيلا إلى تقوية الامة الاسلامية من الصنائع يعتبر السؤال عنه ضربا من ضروب الواجبات الدينية حسب هذا التحليل الذي سار عليه ابن ميمون في هذه الجزئية. ولعل مرجع هذا التأويل كان مبنيا على النظرة الشمولية التي اكتسبها ابن ميمون من رحلته إلى المشرق، ومن اتصاله بالدولة العثمانية، ومن علمه بان النصر لا يتم للمسلمين إلا اذا كانوا في المستوى اللائق من المعرفة. الا انه يربط كل ذلك بالاخلاص وبالحرص على ان تكون العلوم التي يتجه إليها المسلم مقرونة باخلاص المتلقين.

فالاخلاص عمدة الطلب وركيزة النصر. وهو يرى انه يمكن أن يكتسب عن طريق التربية والتوجيه بحيث ليس من الضروري ان يكون الانسان متصفا به من أول وهلة. فقد تستبد بالانسان أول ايام طلبه غرائز شيطانية تجعله لا يطلب العلم لله وانما يطلبه لذاته وذلك للبلوغ به إلى جاه، او لتحقيق انانية نفسية، او للتغلب على اقران، أو لغير ذلك من البواعث الخالية من النية الصالحة. واستدل على ذلك بنفسه هو فقد ذكر انه حينما كان ببلاد غمارة حفظ (20) القرآن قبل البلوغ

وقرأ في ذلك نظم الخراز في رسم القرآن وضبطه حفظا، وحفظ نظم ابي الحسن ابن بري في قراءة ورش وقالون عن الامام نافع. وحفظ الجرومية في النحو، وحفظ نظم الشيخ ابي مرقع في معرفة حساب السنة. ثم بعد البلوغ من الله عليه بحفظ رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ونظم الشيخ أبي اسحق التلمساني في الفرائض. واشتغل في مبادئ الحساب والفرائض حتى حصل على معرفة النسخات والتركات والاقرار والانكار والوصية والتدبير والصلح وسائر ابواب الفقه والفرائض. وذكر انه كان يحفظ هذه الكتب كلها وهو في سن العشرين اثناء اقامته ببلاد غمارة وبعد ذلك رحل إلى مدينة فاس حيث دخلها في عشرة السبعين وثمانمائة لا يدري في السادسة او في السابعة منها.

قال فلما اتيت مدينة فاس وجدتها روضة من رياض الجنة وذلك في أوائل أيام المريني الشيخ أبي زكرياء الوطاسي رحمه الله... والظاهر أنه يقصد ابنه أبا عبد الله محمد الشيخ بن أبي زكرياء الوطاسي الذي دخلت فاس في طاعته في شهر رمضان من سنة 876هـ واستقبلته بتهجة في أوائل شوال من هذه السنة (الاستقصا ج 4 ص 120).

وهنا نجد وصفا شيقا لمتلقيات ابن ميمون من مختلف العلوم كما نجد ذكرا مسهبا لشيوخه واساتذته يمكنه أن يكون مرجعا قيما لدراسة احوال مدينة فاس من الناحية العلمية في هذه الحقبة إلا أننا سنلاحظ من خلال ما ذكر انه كان حريصا على وصف بعض أحواله النفسية أيام طلبه قبل أن ينقذه الله من ويلات النفس الامارة بالسوء فقد قال (23): «وكنيت مع أبناء جنسي في اجتهاد المطالعة والدرس والحفظ والمكابدة ليلا ونهارا. فكان دابنا في زمن الشتاء لا نأكل طعاما من الليل الى الليل لكثرة المجالس وكثرة ترددنا عليها من صلاة الصبح إلى صلاة العصر، وانا في ذلك كله حسود غضوب حقود متكبر رئيس مستسخر محب للدنيا. ان رأيت من هو أعلم مني واحفظ وافهم واجد في الطلب احسده واغضب عليه واحقد واتمنى ان يكون ذلك عندي لا عنده لكون عند الناس بمنزلة.... ولا اعلم قد تعلمت مسألة ولا علمتها ولا حضرت مجلسا بالله لله، ولا أعرف ذلك ولا طالعت كتابا لافهم ما فيه واتكلم به بعد حفظه وفهمه

ونقله الا ونيتي في ذلك لاكون احفظ ابناء جنسي وزماني وافهمهم. وان تكلمت مع احد في مسألة على وجه المباحثة ما أريد ان يكون الحق إلا معي، واطهر الخلل في كلامه اما في العبارة او في الفهم أو بعدم الانصاف فانسب اليه الجهل والقصور... وربما أكون أحيانا لم افهم صورة المسألة واعلم من غيري انه فهمها فأنف معه بالخصومة والجدل على غير الانصاف، بل بالاعتراض واطهار الخلل في فهمه قاصدا بذلك الوصول إلى فهم صورة المسألة وفهم ما سيتشكل في أمرها».

ولكن الله من عليه بعد ذلك بالتوبة فقهر نفسه وابتعد مظاهر الحقد وبحث عن المرشد المرئي الذي دفعه إلى الحفر في اعماق نفسه ليتدفق منها ينبوع من الحكمة يعينه على التوجه إلى الله توجها صادقا. وبنى اعترافه هذا على أساس ديني محض حيث ذكر انه يستجيب لقول الله تعالى في كتابه العزيز ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾ ولقول الرسول ﷺ : ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ثم ادناك فادناك. ولقوله أيضا : حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا.

وعلى كل حال فإن الاطلاع على هذا الفصل من الرسالة المذكورة يعتبر وسيلة من وسائل المعرفة الإيجابية التي نستخلص منها جوانب من تاريخ الثقافة بالمغرب على عصر الوطاسيين كما يعتبر اظهارا واضحا لجوانب إيجابية في سلوك ابن ميمون يمكن لمن يطلع عليها ان يهتدي بها في تقويم السلوك واصلاح النفس وابعاد الانانية عنها.

وتلك ميزة تتحلى بها الكتابات الصادقة الهادفة إلى الخير والاصلاح. جعلنا الله ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه آمين والسلام.

فهرس الكتاب

المقدمة	3
1 — ابن البناء المراكشي	9
(1) نشاطه العلمي	9
(2) دراسة وصفية حول تفسير الاسم من بسم الله الرحمن الرحيم وتأويله لابن البناء	16
(3) تفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم لابن البناء	33
(4) دراسة حول كتاب الروض المربع في صناعة البديع لابن البناء	48
2 — أبو القاسم السبتي الشهير بالشريف الغرناطي	76
دراسة حوله من خلال شرحه لمقصورة حازم القرطاجني	
البحث الأول	76
البحث الثاني	92
البحث الثالث	100
3 — عبد الرحمن الجاديري	116
— قراءة في المخطوطة الموجودة بخزانة القرويين من شرحه لبردة البوصيري.	
4 — الرحالة العبدري	147
(1) اتجاهه الأدبي من خلال الرحلة المغربية	147
(2) مقتبسات من شعره	172
5 — ابن بطوطة	183
(1) بنو مريم من خلال رحلة ابن بطوطة	183
(2) ابن جزري كاتب رحلة ابن بطوطة	194
(3) مشاهد طريفة من رحلة ابن بطوطة	208

- 6 — عمر بن علي الورياغلي المعروف بابن الزهراء 226
— قراءة في كتابه الممهد الكبير.
- 7 — عبد الحق بن إسماعيل البادسي 251
— قراءة في كتابه المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف
بصلحاء الريف.
- 8 — محمد بن القاسم بن داود السلاوي 261
— قراءة في كتابه ملابس الأنوار ومظاهر الأسرار.
- 9 — محمد بن عبد العظيم الزموري الأصغر 269
— نظرة في كتابه بهجة الناظرين وأنس الحاضرين.
- 10 — علي بن ميمون الغماري الحسني 291
— فصل من رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن.